

مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری: امیدها، تاملات، چالش‌ها

اصل انسانیت در حقوق بشر

آرزویی دیرپا برای رهایی

دکتر محمود مسائلی



مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری:
امیدها، تاملات، چالش‌ها

اصل انسانیت در حقوق بشر

آرزویی دیرپا برای رهایی

دکتر محمود مسائلی



نام کتاب:

اصل انسانیت در حقوق بشر

آرزویی دیرپا برای رهایی

(مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری: امیدها، تاملات، چالش‌ها)

نام نویسنده:

دکتر محمود مسائلی

ناشر:

اندیشکده بین المللی نظریه های بدیل (با مقام مشورتی نزد شورای اقتصادی و اقتصادی ملل متحد)

Alternative Perspectives and Global Concerns

شابک: ۹-۱-۷۳۸۸۲۸۳-۱-۹۷۸

حقوق بشر یعنی رها ساختن خویش از خود-شیفتگی و تلاش برای رهایی دیگران از همه موانع موجود بر سر راه رشد و توسعه اندیشه انسانی و تحقق عدالت اجتماعی.

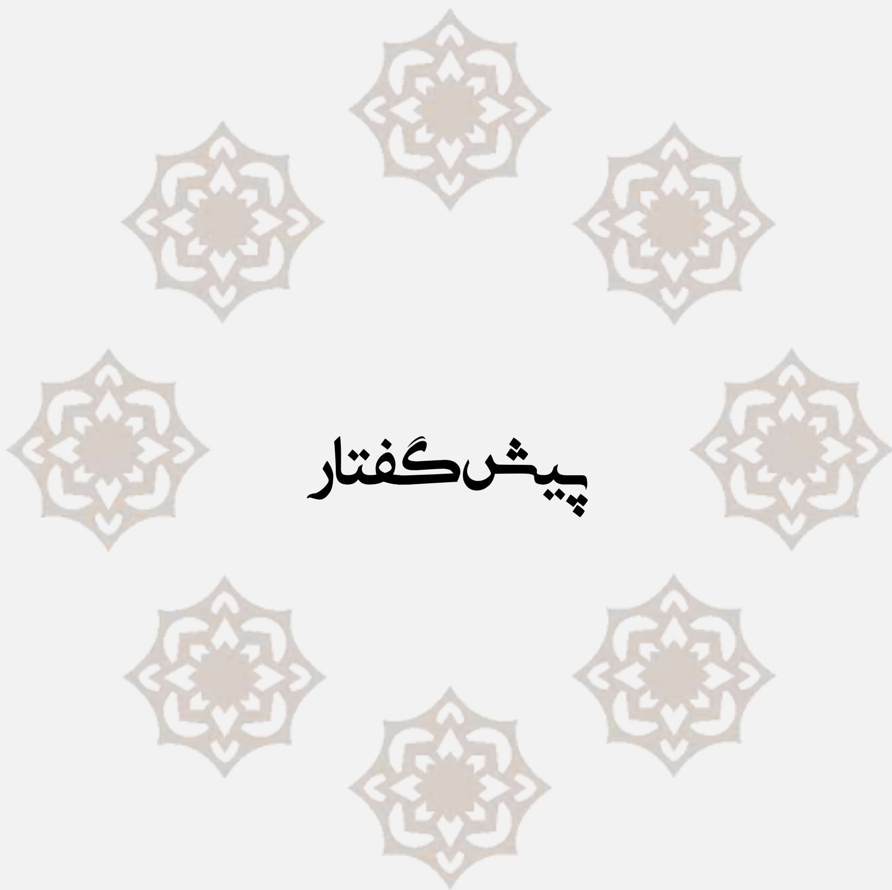
با قدردانی از همسر و فرزندانم که همواره پشتیبان اندیشه‌ها و خدمات انسان‌دوستانه بوده‌اند.





فهرست مطالب

پیش‌گفتار



هیچ چیز را در جهان، و حتی بیرون از آن، نمی‌توان یافت که بی‌قید و شرط خوب باشد، مگر نیت و اندیشه خوب.
کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق

اصل انسانیت از دیرپاترین آرزوهای انسان برای رهایی از استبداد سیاسی، تصلب آیینی، و درعین حال شالوده اصلی رهایی بخشی از همه موانعی است که مانع از رشد و شکوفایی طبیعی استعدادهای انسان می‌باشند. این اصل که معیار رفتار درست از نادرست را تعریف می‌کند، نه تنها در موضوعات مرتبط با رفتار به لحاظ اخلاقی پسندیده، بلکه در سیاست و اقتصاد، در تعاملات دیپلماتیک و تجاری، و از همه مهمتر در حقوق بین‌الملل و حقوق بشر جایگاهی متعالی دارد. اصل موضوع به عنوان یک فرمان اخلاقی این است که "همیشه و در همه حال باید با حسن نیت[1] رفتار کرد." باید تلاش کرد تا همواره با حسن نیت، قلبی پاک و عاشقانه برای انسانها، روشنگری در اندیشه و باورها و مسئولیت پذیری، و به دور از محاسبه هر نوع نفع شخصی و حساب و کتاب با دیگران در عرصه اجتماعی تعامل برقرار کرد تا جامعه‌ای سالم و با نشاط و مبتنی بر خیر عمومی و منافع جمعی بنیان نهاده شود. شاید همه تاریخ بشری بازتاب همین فرمان اخلاقی است که به شیوه‌ای عمیق به باورهای اخلاقی مردم نفوذ کرده است: "با دیگران آنگونه رفتار کن که انتظار داری با تو رفتار کنند." بعنوان مثال،

---

[1] Bona fide – Good faith به معنی حسن نیت و از قواعد دیرپای روابط اجتماعی و بویژه در حقوق بین‌الملل می‌باشد. اساس بحث را می‌توان در اندیشه‌های اخلاقی کانت یافت که در این کتاب به آن پرداخته می‌شود

حکیم فردوسی همین اصل انسانیت را در زیر قاعده فرجام گرایانه‌ای به زبانی ساده توضیح داده و می‌آموزد که نیکی و انسانیت، به عنوان خصیصه‌هایی متعالی در ذات و هستن خود خوب و خیر هستند چرا که در نزد وجدان تاریخ پایدار می‌مانند:

نباشد همی نیـک و بــد پایدار - همان به که نیکی بود پایدار
دراز است دست فلک بر بدی - همه نیکویی کن اگر بخردی

این اخلاقِ وظیفه‌شناسانه[1] به ظاهر سنخیتی با اندیشه‌های فلسفی و نظام فکری اخلاقی عصر مدرن ندارد. اما همانگونه که توضیح داده خواهد شد، اصل انسانیت به عنوان روح مشترکی برای همه انسانها در تاریخ بشری، حدود یک هزار سال قبل کانت به گونه‌ای نظام‌وار توضیح داده شده، و از همه مهمتر آنرا در حکم وظیفه ای اجتناب ناپذیر برای همه انسانها و همه جوامع معرفی کرده است. پیشتر متفکرانی با اندیشه‌های بشردوستانه، مانند سیسرون[2] نمونه تاریخی روشنی از نگرش وظیفه گرایانه نسبت به اصل انسانیت را به نمایش گذاشتند. به نظر او این قاعده انسانیت ویژگی افرادی می‌باشد که با فرهنگ و با اخلاق هستند؛ یعنی ویژگی خاصی دارند که آنان را بر می‌انگیزد تا به دیگران به دیده انسانیت نگریسته و با آنها رفتار کنند. سیسرون با مقایسه مفهوم کلی یک "انسان" در برابر یک فرد "رومی"، این قاعده را معرفی می‌کند که چون همه انسانها بنا بر طبیعت خود دارای توان فهمیدن هستند، و این توانایی ماهیت انسانی را شکل می‌بخشد، باید اصل انسانیت را معیار رفتار و تصمیم گیری خود در همه امور اجتماعی قرار دهند. از این‌روی، اصل انسانیت چالشگر اصلی نگرش‌ها و رفتارهای غیرانسانی به دیگران و نظریه‌های برتری‌طلبی و تمامیت خواهی با همه انواع و اشکال خود می‌باشد. در واقع، هردوی متفکری که در اینجا آنها را نام بردیم، یعنی هم حکیم فردوسی و هم سیسرون، همان ظرفیت عقلایی برای فهمیدن را معیار انسانیت قرار داده و از همگان می‌خواهند براساس این ویژگی که همه انسانها از آن برخوردارند، باید با برابری با یکدیگر رفتار کنند. با توجه به این معیارهای نهفته در روح و

---

[1] Deontological ethics

[2] Marcus Tullius Cicero was a Roman statesman, lawyer, scholar, philosopher and Academic Skeptic (106 BC- 43 BC).

وجدان تاریخ، باید چشم‌ها را شست و پیش‌فرض‌های فردی تنگ نظرانه و خود-پرستانه را کنار نهاد تا بتوان در عرصه انسانیت گام گذاشت.

اگر نگاهی کوتاه به تارنمای صلیب سرخ بین‌المللی داشته باشیم، در می‌یابیم که این سازمان خدمت‌گذار بشریت، همان اصل انسانیت را به معنایی که فردوسی و سیسرون توضیح داده بودند، به عنوان روح و منبع تاسیس سازمان انتخاب کرده است:

> "جنبش بین‌المللی صلیب سرخ و نیز هلال احمر... تلاش می‌کنند تا از درد و رنج انسانها در هر کجا که باشند جلوگیری کرده و آنرا تسکین دهند... هدف محافظت از زندگی و سلامتی و اطمینان یافتن از احترام به انسان است. این درک متقابل، دوستی، همکاری و صلح پایدار در میان همه مردم را ارتقا می‌بخشد.".[۱]

برای ایرانیان منشور کوروش بزرگ از عالی‌ترین نمونه‌های افتخارات تاریخی آنان در باره اصل انسانیت به حساب می‌آید. ترجمه این منشور رهایی بخش ابعاد و نمونه‌های روشنی از اصل انسانیت را به نمایش می‌گذارد. به عنوان مثال ورود سپاهیان کوروش به بابل بدون اینکه برای کسی هراس‌آور باشد؛ تسکین خستگی و رنج های مردم و رها ساختن و بازگرداندن انها به محل های اصلی سکونت خود بود تا دلهای آنان شاد باشد؛ و اجازه دادن به آنها برای شیوه‌های پرستش خدایان خویش از نمونه‌های همان فرمان اخلاقی احترام به اصل انسانیت است.[۲]

ادیان هم همواره داعیه اصل انسانیت را داشته‌اند. شاید ذکر یک مثال بطور اجمالی بتواند پیام اصل انسانیت را از زاویه دید داعیه ادیان به روشنی متبادل سازد. در یهودیت عقیده‌ای است با عنوان "بازسازی جهان"[۳] که به انجام اقدامات اجتماعی برای عدالت مشهور بوده و فرمان می‌دهد. در مجموعه نوشته شده تورات از سوی علمای یهود که در حدود

---

[1] https://www.redcross.ca/about-us/about-the-canadian-red-cross/red-cross-fundamental-principles

[2] https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1880-0617-1941

[3] *Tikkum olam* = Repair of the world.

۲۰۰ سال پیش از میلاد بوجود آمده است، فرمان احترام به اصل انسانیت به عنوان قاعده رفتار اجتماعی، معتقدان به آیین یهودیت را بر می‌انگیزد تا برای حمایت از مردم آسیب پذیر اقداماتی سودمند و یاری کننده را انجام دهند. در اندیشه‌های صوفیانه یهودیت این فرمان شکل منظم‌تری به خود گرفته، به گونه‌ای که امروزه توسط یهودیان لیبرال به نوعی وظیفه برای رهایی بخشی انسانهای دردمند از رنج و مشکلات و عذاب هایی که زندگی آنها را تیره‌تر ساخته است، تبدیل شده است.[۱] از سالهای دهه ۱۹۵۰ به بعد، این فرمان با ضرورت تحقق و اجرای فرمانهای آیینی، اعمال مهربانی نسبت به دیگران، درستکاری، و عدالت اجتماعی پیوند یافته است. امروزه گروه‌ها و یا سازمانهای غیر انتفاعی یهودی برای پیشبرد این اصل انسانی درجهت رهایی بخشی دیگران ایجاد شده‌اند.[۲] باورمندان به این نظریه، اساسا وظیفه مذهبی خویش را در برقراری و پیشبرد عدالت اجتماعی برای محرومان جستجو می‌کنند.

این فقط یک مثال ساده بود که برای توضیح اهمیت موضوع مورد بحث به آن اشاره شد. مشابه این باورمندی یهودایی را می‌توان در آیین‌های مذهبی و یا غیر مذهبی دیگر نیز جستجو کرد. به هرحال در چشم‌اندازی تاریخی، اساس بحث این است که انسانها به دلیل برخورداری از ظرفیت عقلایی نهفته در هویت انسانی خویش برای فهمیدن، می‌توانند ارزش بالای انسانی خود را که حرمت انسانی و یا کرامت نامیده می‌شود دریافته، و بر اساس همان توانایی فهمیدن، مسئولیتی اخلاقی دارند تا این ارزش متعالی را به گونه‌ای برابر برای همنوعان خود محترم شمرده و در اجرای آن بکوشند. اما ماهیت یک چنین موضوعی بیشتر اخلاقی و نظری (و حتی مذهبی) است تا اینکه بتواند بعدی اجتماعی-سیاسی و یا حقوقی داشته باشد. علاوه براین، همان‌گونه که در جلدهای پیشین این مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری توضیح داده شده است، مفهوم ارزش انسان به عنوان آفریدگاری صاحب حق، و برخورداری از کرامت و آزادی های اساسی، موضوعی است که با ورود به عصر مدرن به حیطه نظریه‌پردازی اجتماعی و سیاسی کشیده شده است. بدین

---

۱ نگاه کنید به: https://www.learningtogive.org/resources/tikkun-olam

۲ به عنوان مثال به این سازمان که دفتر مرکزی آن در تورنتو واقع شده است نگاه کنید: Ve’ahavta.org

مناسبت، ظهور انسان مدرن با ماهیتی به لحاظ اجتماعی ساخته شده را باید سرآغاز عصری دانست که به موجب آن احترام به انسانیت از پیش‌زمینه‌های اخلاقی تاریخی و یا اعتقادی و آیینی پیشین خود به سوی شکل گرفتن یک اصل مورد توافق در نظریه‌های اجتماعی و سیاسی تحول می‌یابد. با این وصف، هنوز اصل انسانیت در عصر مدرن نمی‌توانست اراده‌ای اجتماعی، و یا الزامی حقوقی برای احترام و رعایت اصل انسانیت بر انگیزد. اما از سالهای بعد از جنگ جهانی دوم و صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ است که عصر نوینی آغاز می‌شود که اصل انسانیت ماهیتی حقوق و حتی الزام آور به خود می‌گیرد.

پیش از صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر به عنوان اصل نگهبان انسانیت، منشور ملل متحد این اصل را شرط برقراری نظمی هنجاری بین‌المللی برای دستیابی به عدالت به رسمیت شناخته بود. فراز آغازین مقدمه منشور ملل متحد به صراحت اعلام می‌دارد که ایمان "به حقوق اساسي بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ و ایجاد شرایط لازم برای حفظ عدالت" لازمه زندگی صلح آمیز و همچنین دستیابی به پیشرفت‌های اجتماعی و شرایط بهتر برای همه می‌باشد. در حقیقت، منشور ملل متحد احترام و پیشبرد اصل انسانیت را معیار و ضابطه اصلی تاسیس نظمی در جهان می‌داند که در آن انسانها بتوانند از حقوق و آزادی‌های اساسی خود برخوردار شده و بتوانند برای همیشه به اشکال مختلف استبداد و برتری طلبی خاتمه دهند. براساس روح منشور، تنها بعد از برقراری اینچنین ضابطه‌ای است که می‌توان به شکل‌گیری صلح، امنیت ملی و بین‌المللی پایدار و عادلانه امیدوار بود. در تلاشی برای نهادین ساختن اصل انسانیت و به عنوان سنگ بنای نظام هنجاری نوین بین‌المللی، منشور ملل متحد، به آرزوی دیرین الزام اخلاقی برای احترام به انسانها را در قالب مقررات حقوق بین‌المللی، ماهیتی الزام‌آور اعطا نموده، و همه دولتها را ملزم به احترام و تلاش برای پیشبرد آن متعهد می‌سازد، تا آنجا که گفته شده: "مقاصد ملل متحد به قرار زیر است: .... حصول همکاری بین‌المللی در حل مسائل بین‌المللی که دارای جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی یا بشردوستی است، و در پیشبرد و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای همگان بدون تمایز از حیث نژاد، جنس، زبان و یا مذهب" می‌باشد. این تاکید بسیار پر رنگ در بخش سوم از ماده یک منشور، الزامی حقوقی برای دولتهای عضو بوجود

می‌آورد تا سیاست خارجی و همکاری های بین‌المللی خود را بر اساس اصل انسانیت تعریف نمایند:

"حصول همکاری بین‌المللی در حل مسائل بین‌المللی که دارای جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی یا بشر دوستی است و در پیشبرد و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای همگان بدون تمایز از حیث نژاد، جنس، زبان و یا مذهب."[۱]

این یک بایستن حقوقی است که تخلف از آن نقض آشکار حقوق و تعهدات حقوق بین‌الملل تلقی می‌شود. به همین دلیل، در بند دوم از ماده دو هم تاکید می‌کند که کلیه اعضاء به منظور تضمین حقوق و مزایای ناشی از عضویت، تعهداتی را که به موجب این منشور بر عهده گرفته‌اند، انجام خواهند داد.

اعلامیه جهانی حقوق بشر اهمیت اصل انسانیت را به مراتب و بیش از پیش برجسته‌تر ساخته است. این اصل که به گونه‌ای بی نظیر در اعلامیه تعریف شده، آنرا برای همه انسانهای آگاه دارای حسن نیت، عمیقا قابل درک و احترام می‌سازد. بر اساس این دیدگاه، حقوق بشر در برگیرنده استحقاقات حقوقی است: به این دلیل انسان هستیم، و به این انسانیت نیز وقوف داریم، و نیازی برای استدلال هم ندارد، و بر این اساس است که حقوق بشر، به گونه‌ای اجماعی تعریف، و سپس در سراسر جهان توسعه یافته است. به همین دلیل، امروزه حقوق بشر تبدیل به گفتمانی شده است که هیچ کشوری نمی‌تواند آنرا انکار و یا از انسانها سلب نماید. درحقیقت، اهمیت حقوق بشر به عنوان استحقاق بی‌چون و چرای انسانی به گونه‌ای است که تخلف از آن موجب مسئولیت حقوقی بین‌المللی برای ناقضان آن می‌باشد. بدون توجه به تفاوت انسان‌ها (ملیت، جنسیت ، منشأ ملی یا قومی، رنگ، مذهب، زبان یا هر مشخصه و جایگاه دیگری)، حقوق بشر، به عنوان ویژگی ذاتی همه انسانها باید محترم شمرده شود. اعلامیه، دقیقا در امتداد زبان منشور، ماهیت اخلاقی اصل انسانیت را با الزامی حقوقی همراه می‌سازد. به همین دلیل توضیح می‌دهد که فراتر از عنوان کلی اصل انسانیت، این اصل شامل مواردی عینی و واقعی در زندگی مردم نیز

---

[۱] منشور سازمان ملل متحد، فصل یک، ماده یک

می‌باشد، مانند حق زندگی، حق برخورداری از برابری، زندگی با عزت و ارزشمند، غذا، تحصیل، کار، بهداشت، حق آزادی در انتخاب دین، آزادی بیان و یا آزادی اندیشه. این حقوق جهان‌شمول و غیر قابل اجتناب بوده، و به هم "پیوسته" می‌باشند. علاوه براین، حق با مسئولیت همراه است. به دلیل همین پیوستگی، دولت‌هایی که معاهدات نه‌گانه حقوق بشری را تصویب کرده‌اند، دارای این تعهد حقوقی هستند که به حقوق انسانها احترام گذاشته، آنها را مورد حمایت قرار داده، و در اجرا و پیشبرد این حقوق بکوشند.

هدف اصلی این کتاب این است که زمینه‌های روشنفکری و فلسفی اصل انسانیت در حقوق بشر بین‌المللی را مورد واکاوی قرار داده و آنرا در اختیار علاقه‌مندان قرار دهد. بنابراین فحوی کلی این کتاب بیشتر فلسفی است و می‌کوشد توضیح دهد چرا همه آحاد جامعه بشری و بویژه دولتها باید خود را به احترام به اصل انسانیت متعهد سازند. نکته شایان توجه این است که تکامل اصل انسانیت، در دوران مدرن رخ داده است: در ابتدا ابعاد اخلاقی داشته، سپس تکامل یافته و ماهیتی اجتماعی و سیاسی به خود گرفته، و سپس الزامی حقوقی یافته است. به همین دلیل، تمرکز اصلی تحلیل کتاب بر تفاسیر متون و آرای فلسفی مدرن قرار دارد. افزون بر این از آنجایی که امانوئل کانت، اصل انسانیت را به رساترین و زیباترین شکلی توضیح داده، این کتاب می‌کوشد اصل انسانیت را به عنوان اساس گفتمان حقوق بشر معاصر از زبان معمار آن توضیح دهد.

این نویسنده که از تجربه تدریس و تحقیق در فلسفه اخلاقی کانت در دانشکده فلسفه دانشگاه سنت پل آتاوا برخوردار است، تفاسیر خود را در باره اصل انسانیت و محوریت آن در گفتمان حقوق بشر با تکیه بر اندیشه‌های کانت، بویژه نظریه اخلاقی کانت را در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهد. به امید آنکه مفید و روشنگر باشد.

اول فوریه ۲۰۰۸

اصل انسانیت، روح رهایی‌بخش عصر مدرن

خواست خوب نه به دلیل نتیجه و یا آثاری که به وجود می‌آورد، و یا شایستگی آن برای رسیدن به اهداف مطلوب، بلکه صرفا به حکم اراده (آزادی) که موجب آن می‌شود، خوب دانسته می‌شود. یعنی در ذات خود خوب است. و چون این خواست خوب در نفس خود نگریسته شود، ... از همه خوب ها ارشمندتر است.
کانت، بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق

چکیده

در آغاز عصر نوزایی فرهیختگی انسانی، موسوم به رنسانس،[1] اندیشه‌های فلسفی، باورها، و نیز شیوه‌هایی در تحقیق و مطالعات علمی، آموزش، ادبیات، و هنر ظهور کردند که می‌کوشیدند عناصر تعریفی انسان در عصر باستان را به ویژگی‌های زمانی معاصر خود فراخوانده، و آنرا در برابر جزم‌گرایی نظام فکری اهل مدرسه[2] کلیسای کاتولیک قرار دهند. اینها می‌کوشیدند پیام های رهایی بخش نهفتهِ در توانایی اندیشه کردنِ مستقلِ عقلایی را به باورها و جهان‌بینی مردم فرا خوانند. در حالیکه علمای اهل مدرسه آموزش و تحقیق را به الهیات و

[1] Renaissance

[2] فلسفه اسکولاستیک، و یا اهل مدرسه، یک مکتب فلسفه قرون وسطایی بود که از روشی انتقادی برای تحلیل فلسفی استفاده می‌کرد که بر یک برنامه درسی خداشناسی کاتولیک لاتین حاکم بود و از حدود قرن دوازدهم تا شانزدهم بر تدریس در دانشگاه های قرون وسطایی اروپا تسلط داشت.

روش‌های قیاسی محدود می‌کردند، پیشگامان و هواداران انسان‌گرایی عصرِ نوزایی، علاوه بر تکیه بر ارزشهای انسانی، می‌کوشیدند آموزش و تعلیم را از قرار داشتن بر پایه باورهای ماوراء طبیعی جدا ساخته و آنرا به سوی توجه به ارزش و حرمت انسانی و توسعه ظرفیت عقلایی او سوق دهند. هرچند که فلسفه اصحاب مدرسه ریشه‌هایی در روش استدلال‌گرایی ارسطویی داشت، ظهور و سلطه این نگرش در اواخر قرون وسطی به روشی باز می‌گردد که توسط "انسلم مقدس" [۱] در قرن دوازده میلادی بنیانگذاری شد. این مکتب روش‌شناسی برجسته که تا قرن شانزدهم در اروپا رایج بود، و هنوز هم بر نظام‌های آموزشی نفوذ دارد، مشتاقان علم و جویای دانش را بر تشویق می‌کند تا از طریق قیاس منطقی، و نیز آشکار سازی تقابل‌ها و اضداد، به نوعی فهم نظام‌وار از خویشتنِ خویش و جهان اجتماعی بیرونی دست یابند. در نظام مذهبی اواخر قرون وسطی این روش استدلالی با آرای مسیحی آمیخت و سپس با یاری گرفتن از مکتب فلسفی ارسطو و نیز اندیشه‌های نوافلاطونی حضور بی چون و چرای خود را بر سراسر اروپای وقت استوار ساخت.

انسان‌گرایی نوظهور،[۲] در نقطه مقابل می‌کوشید تا در شعر و ادبیات، سخنوری و بلاغت، فلسفه اخلاقی و تحقیق تاریخی، علاقه‌مندان به دانش را برانگیزد تا بر مبنایی متفاوت و بازگشت به اندیشه‌های انسان‌گرایانه قدیم و بویژه مفهوم انسانیت، بر اساس نقطه نظرات سیسرون، فهم خویش را سامان‌دهی کنند. به همین دلیل، این مکتب فکری انسان‌گرایی به نوزایی فرهیختگی انسان و دانش انسان‌گستر اشتهار یافت. این آغازی بود برای شروع تلاش‌هایی در جهت برجسته ساختن فهم انسانی و به تبع آن جایگزین ساختن آیین‌های سخت و جزمی با مفاهیم شفقت، مهربانی، و مروت که همانا ویژگی های انسان خردمند می‌باشند. درعین حال از نقطه نظر روشهای رفتار اجتماعی، فلسفه انسان‌گرایی دقت نظر، قضاوت صحیح، تدبیر را جانشین کلی گویی، فهم های انتزاعی، و تسلیم در برابر اقتدار دیگران می‌ساخت. به همین دلیل فلسفه انسان‌گرایی از آغاز پیدایی و ظهور خویش با نقش‌های اجتماعی رهایی بخشی همراه شد و پایه‌های فلسفه اجتماعی و سیاسی مدرنی را بنیاد نهاد که تا کنون ادامه یافته است.

---

[1] Saint Anselm (1033-1109).

[2] Humanism

این فصل به معرفی اجمالی باورهای مرکزی انسان‌گرایی در فلسفه مدرن اختصاص داده شده و برای این هدف بطور خیلی کوتاه به معرفی اندیشه‌ها و آثار برخی از پیشگامان انسان‌گرایی می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: انسان‌گرایی، عقل گرایی، شرافت ذاتی، قضاوت انسانی، رشد و شکوفایی،

مقدمه

انسان‌گرایی به نهضتی فلسفی و آموزشی اطلاق می‌شود که در قرن های چهاردهم و پانزدهم در ایتالیا آرام آرام پا به عرصه ظهور گذاشت و نماینده و صدای مجموعه ای از اندیشه‌ها و باورهایی بود که بر اهمیت و مرکزیت استعدادهای انسانی در روابط اجتماعی تکیه می‌کرد. بنابراین صرفنظر از اینکه آیا انسان‌گرایی به معنی نوزایی و احیای مجدد فرهیختگی انسان در آرای کلاسیک پیشین می‌باشد، یا این که به علوم انسانی شامل هنر، ادبیات، تاریخ، و یا فلسفه ارجاع داده می‌شد، انسان‌گرایی را فقط باید در این پیام خلاصه و تعریف نمود که انسان، و طبیعتاً عقلانیتِ مستقل او ، تنها منبع قابل اتکای معتبر برای فهم انسان از خود و جهان پیرامونی خویش می‌باشد. بر این اساس، همه امور به تجربه، تشخیص، و قضاوت انسانی وابستگی پیدا کرد. طبیعی است این تعریف انسان‌گرایی، ریشه‌های عمیقی در آرای مسیحی انسان‌گرایانه آن زمان داشته و می‌کوشید از درون آن چهره انسانی را به تصویر کشد که بر اساس آزادیِ اراده خویش، شالوده‌های اجتماعی را طراحی کرده، و بر پایه نظم اجتماعی، صلح، و عدالت، زندگی را ادامه می‌داده است.

در مرکز همه این تلاش‌ها بود که ضرورت جدایی دین از سیاست نیز پا به عرصه ظهور گذاشته و راه را برای شکل‌گیری اندیشه آزاد، و سپس حکومت مردم بر خود به معنی مدرن کلمه هموار نمود. همانا اهمیت محوریِ انسان به عنوان آفریده‌ایِ عقلایی و از نظر اخلاقی مسئول، برای بنیاد نهادن جامعه‌ای سالم نمی‌توانست از تحولات آغازین عصر رنسانس جدا باشد. بنیاد نهادن جامعه‌ای که آینده آن توسط خود مردم تعیین می‌شد، نیز هدف اصلی تحولات بنیادین در اندیشه‌هایِ سیاسی-الهی اصلاح‌گرایانه اوایل عصر رنسانس بود. البته تفاوت‌های قابل توجهی نیز میان متفکران آن عصر و فهم آنان از مفهوم انسان وجود داشت. ولی در مجموع، عصر نوزایی فرهیختگی انسان، نوید شروع دورانی را می‌داد که در آن انسان، معیار و محک تجربه زندگی واقعی جهان قرار داشت. به عنوان مثال فرانسیسکو پترارک[1] با نوشتن نامه‌های خیالی_تصوری و سرودن اشعار، تمایل بی صبرانه خویش را برای رسیدن به شرایطی از زندگی به نمایش گذاشت که

[1] Francesco Petrarca (1304-1374).

در آن عنصر انسانیت برجسته‌ترین و مهمترین بازیگر صحنه اجتماعی و سیاسی بود؛ در آثار او، نزدیکی و صمیمیت با اندیشه‌هایِ انسان‌گرایانه خطیب مشهور رومی، سیسرون، آشکار بود. یا ماکیاولی[1] که بیشتر به بنیانگذار واقعگرایی سیاسی و نظریه قدرت اشتهار دارد، کوشید اشتیاق خود را به عقلانیت در شکل‌گیری امور اجتماعی نشان دهد. وی شیفتگی خود برای قوه عقلایی محاسبه‌گر انسانی، و یا جزم اندیشی، را با واقعیت‌گرایی سیاسی آمیخت و مکتب فکری متفاوتی را به خوانندگان خود معرفی کرد که با اندیشه‌های پترارک فاصله‌ااى غریب داشت. هر دوی این متفکران، تفاوت‌های اساسی در اندیشه‌ورزی با یکدیگر دارند، لیکن فاصله عمیق خود را با فلسفه اصحاب مدرسه، و جزم‌گرایی آن حفظ کردند. متفکرانی مانند یا اراسموس[2] یا توماس مور[3] انسان‌گرایی را با واقع گرایی نزدیک ساخته و هرکدام کوشیدند تا جامعه آرمانی را برای آینده مردم توضیح دهند که پایه‌های آن تنها بر خردِ انسان‌گرایانه و بدور از هر نوع جزمیت مذهبی قرار می‌گرفت. بنابراین آنچه که این فیلسوفان مورد توجه قرار دادند اهمیت دقت داشتن به شرایط زندگی انسانی و این جهانی، نگرانی‌ها و دغدغه‌ها، و نیز آرمان‌هایی بود که برای شکل‌گیری و هدایت جامعه‌ای سالم و سعادتمند در نظر گرفته می‌شدند.

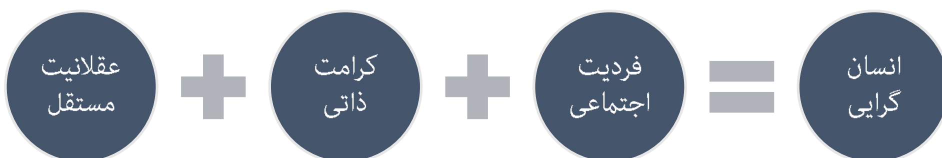
با همه تفاوتهای موجود در اسلوب فکری و روشهای فلسفی، آنچه که مشخصاً روح انسان‌گرایی را در اوایل عصر نوزایی فرهیختگی تعریف و تعیین می‌کرد، چیزی نبود مگر بزرگداشت کرامت و ارزش ذاتی انسان و به تبع آن اهمیت فردیت در برابر ساختارهای جزم‌گرایانه و نیز نظام سلسله مراتبی که ویژگی‌های برجسته آن زمان بودند.. در مرکز این عقیده انسان گرایانه، استقلال و استدلال فکری به عنوان ویژگی اصلی انسان که به او ارزشی بی‌همتا می‌دهد، قرار داشت. طیف گسترده‌ای از متفکران آن زمان که اغلب ایتالیایی بودند، عصر نوینی را ایجاد نمودند، و در این عصر نوین، سه پیش‌زمینه وجود داشت: عقلانیت مستقل، کرامت و شان ذاتی، و فردیت. این سه پیش‌زمینه باعث شکل‌گیری زمینه‌های لازم برای رشد روشنفکری و نیز تحولات اجتماعی منتهی با رهایی انسان و ظهور عصر لیبرالیزم شد.

---

[1] Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469-1527).

[2] Desiderius Erasmus (1469 – 1536).

[3] Thomas Moore (1779 – 1852).



برای توضیح بیشتر این فرآیند ظهور انسان نو در عصر اشتیاق برای انسان‌گرایی، می‌توان به اختصار به سه جریان فکری به هم پیوسته توجه کرد. جریان اول را می‌توان در پیدایی انسان‌گرایی، و تکامل آن در جریان دوم که می‌توانیم آنرا اصالت انسان نامگذاری نماییم، جستجو کرد. جریان سوم با اندیشه‌های روشنگری همراه است.

ظهور انسان‌گرایی

دانته آلیگیری[1] مهمترین چهره انسان‌گرایی آغاز عصر نوزایی است. متولد ۱۲۶۵ شهر فلورانس که مرکز ادبیات و شعر ایتالیا بود، دانته در ابتدا به سیاست و مبارزه برای اعتقاداتش برخواست، و سالها تبعید و دربدری را نیز به جان خرید. اما توانست در دوران تبعید کمدی الهی، یکی از برجسته‌ترین اشعاری را که مردم جهان شنیده اند، را تصنیف کند، اشعاری که زبانی نوین و دنیایی سراسر حکمت و زیبایی دارد. مجموعه افکار و آثار وی را باید به عنوان منابع اصلی عصر نوزایی فرهیختگی انسان به حساب آورد. نقش وی در ظهور عصر انسان‌گرایی را باید نه تنها در شیوه زندگی، بلکه در اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی که در نظر داشت، جستجو کرد. در حقیقت کمدی الهی ترکیبی از باورها و جهان‌بینی‌هایی است که به نقش محوری او در اندیشه‌های عصر نوزایی با ترکیبی از مذهب و سیاست منجر می‌شود. علاقه روز افزون به فردیت انسانی و مفهوم حیات، و بویژه گسستن از سلطه زبان لاتین، که بر ادبیات دوران قرون وسطی غالب بود، نیز باید از جمله دلایلی در نظر گرفت که او را به عنوان بزرگترین پیشرو عصر نوزایی قرار می‌دهد. با همه تاکیدی که بر محوریت انسان‌گرایی در اندیشه‌های دانته دیده می‌شود، یک نکته بی‌نظیر را که نباید از نظر دور داشت این است که او شاید نخستین متفکری بود که ضرورت جدایی دین از سیاست را در ایتالیا که مرکز مذهب کاتولیک در جهان آنزمان بود، و هنوز هم می‌باشد، مطرح ساخت.

---

[1] *Dante* Alighieri (1265-1321).

ضرورت جدایی دین از سیاست حدود سه قرن بعد توسط جان لاک تدوین و به شکل یک نظریه منسجم ارائه شد. در واقع ضرورت جدایی دین از سیاست از سوی دانته واکنشی نسبت به مداخلات آشکار پاپ بونیفاس هشتم[1] در امور سیاسی بویژه مداخله در فرانسه، سیسیل، و اسکاتلند داشت. پاپ می‌کوشید نوعی پادشاهی مذهبی تحت نظر کلیسای کاتولیک بوجود آورد. وی عالم مذهبی با استعداد ولی جاه طلبی بود که بلافاصله پس از کناره گیری پاپ سلستین پنجم[2] در سال ۱۲۹۴ با عنوان بونیفاس هشتم به عنوان پاپ برای هدایت جهان کاتولیک انتخاب شد. تلاش برای تحکیم قدرت کلیسا با صدور نامه پاپی با عنوان "من یکی را باور دارم"، و یا "یک خدا، یک اعتقاد، و یک رهبر معنوی"[3] شروع شد که طی آن پاپ را در مقامی بالاتر از امپراطور قرار می‌داد. بنابراین هم قدرت مذهبی و هم قدرت سیاسی را در اختیار یک نظام مستبد تمامیت خواه قرار می‌داد. در مخالفت با این تمامیت خواهی جاه طلبانه، دانته قاطعانه معتقد بود که پاپ و امپراطور باید حوزه اختیارات متفاوتی داشته باشند تا نوعی توازن قوا بین اقتدار معنوی پاپ و قدرت غیر مذهبی امپراتور ایجاد شود. بنابراین، رهبر مذهبی که خود را حاکم سیاسی نیز می‌داند، مسئول همه معضلات و مشکلات جامعه بوده و می‌بایست از این مقام عزل شود. مخالفت های دانته با پاپ در کمدی الهی تجلی یافت.

کمدی الهی با روش‌های مختلف و تفاسیر زیادی به چاپ رسیده است. در ایران نیز ترجمه فارسی آن توسط شجاع الدین شفا از طریق سازمان چاپ کیهان در سال ۱۳۴۸اختیار علاقه‌مندان قرار گرفت. در غرب نیز شاید دیوید هیگنز[4] بهترین تفسیر و بازخوانی پیام های کتاب کمدی الهی را در اختیار علاقه‌مندان قرار داده است. این کتاب پیش زمینه‌ای کاملا متفاوت با شرایط اواخر قرون وسطی داشت. دانته به عنوان یک فعال اجتماعی و سیاسی، یک روشنفکر و علاقه‌مند به ادبیات، و با اعتقادات عمیق به مفاهیم انسانی، در ایام تبعید خود این شاهکار را بوجود آورد. بنابراین در موضع سیاسی قوی خود قرار گرفت و به طور طبیعی با پاسخ های متقابل سیاسی نیز مواجه شد. این تقابل ریشه در همان مخالفت او با پاپ بونیفاس داشت که با جاه‌طلبی‌های خود اختلافات و خونریزی‌هایی را در آن عصر باعث شده بود. همین پیش‌زمینه‌ها

---

[1] Benedetto Caetani, Pope Boniface VIII (1235 – 1303).

[2] Pope Celestine (1215-1296).

[3] The papal encyclical, The Bull Unam Sanctam, 1302.

[4] David, H. Higgins.

دانته را به دفاع از اصول انسانی در سیاست، فضایل اجتماعی، و نیز دفاع از اولویت‌های اخلاقی بر انگیخت. نتیجه این مواضع تبعید طولانی و ضبط اموال او را به همراه داشت. در درون این زمینه‌ها و تحولات است که کمدی الهی بعنوان سرچشمه ای برای تفکر انسانی فوران می‌کند.

عدم پذیرش سلطه سیاسی مذهب و فاصله گرفتن از وظیفه خود-ادعایی الهی کلیسای کاتولیک برای رستگاری مردم، اعتقادات مذهبی دانته را به سوی تمرکز بر اصل انسانیت کشاند و به همین دلیل است که در کمدی الهی پاپ سمبل نمادین دشمنی در مقابل مردم و فضایل شهروندی، و از همه مهمتر مجسمه فردی فاسد و خودخواه مذهبی که فقط خواهان سلطه بی‌چون و چرای خود بر زندگی مردم بود، به تصویر کشیده شده است. مشابه چنین موضع انسانگرایانه در برابر پاپ را همچنین می‌توان در تصوری که دانته از پیامبر اسلام داشت نیز مشاهده نمود. بدون اینکه قصد آن باشد که مشابهت های میان پاپ و پیامبر اسلام در اینجا بررسی شود، فقط به این نکته از نظر دانته اشاره می‌شود که وی حضرت محمد را به عنوان بنیان‌گذار مذهبی نوین و با داعیه سیاسی فرمانروایی بر مردم، مستحق عذاب در جهنم می‌داند، چرا که ادغام مذهب در سیاست نمی‌تواند نتیجه ای جز گرفتاری و سیه روزی برای مردم در بر داشته باشد. علاوه براین، به نظر دانته، حضرت محمد در پی آن بود تا نگرشی سیاسی و سلطه گرایانه‌ای را به عنوان دینی جدید به مردم عرضه دارد (شفا، ۱۳۴۸: ۴۳۹).[۱] به همین دلیل، با ایجاد شکاف میان باورمندان به خداوند، محمد می‌بایست جایش در سخت ترین شرایط عقوبت در دوزخ می‌باشد. محمد و پاپ هر دو چهره جهان را سیاه و مردم را به گمراهی کشانده‌اند. این دو رهبر مذهبی به منزله "اتحادی میان صاحب شمشیر و چوپانی کلاهبردار" هستند که نتیجه کارهایشان بجز گرفتاری برای مردم نمی‌تواند باشد. (هگینز، ۲۰۰۸: ۱۰). بونیفاس رهبری زهد فروش، سخنوری کلاهبردار، و گناهکاری بزرگ است که بجز یک موجود دوزخی نمی‌تواند باشد. اینگونه رهبران مذهبی، مستحق عذاب و سمبل زندگی دوزخی برای مردم هستند، در حالیکه انسان گرایان نماد بهشت می‌باشند. این تقابلی است میان دوزخی و رستگار، تقابل میان سلطه گری مذهبی و تلاش برای رهایی از عذاب آن، و مهمترین پیامی است که باید در کمدی الهی خواند و دریافت کرد. در حقیقت اصل انسانیت به عنوان تنها معیار و ملاک رفتار در برابر جزم گرایی مذهبی، پیامی است که می‌تواند طلیعه عصر رهایی بخشی در آغازین سالهای نوزایی فرهیختگی باشد. "تامل کردن،

---

[۱] در نسخه هگینز و نسخ ایتالیایی این جملات به خوبی نشان از محمد دارد (در ترجمه شجاع الدین شفا اسمی از محمد به میان نیامده است).

فضایل روشنگرایانه، و انتخاب آزاد مهمترین موهبت های زندگی، و ویژگی هایی هستند که انسان را آنگونه که باید باشد، نشان می‌دهند." (۱۱) به عبارت روشنتر، انکار بهره مندی انسان از قوای عقلایی خود توسط نهاد مذهب، چیزی مگر انکار هستن و هویت انسان نمی‌تواند باشد.

این عصیان علیه مذهب دنیایی و سیاسی بی تردید بازتابی از شرایط زمانی قرن سیزدهم اروپا بود که در دوزخ جهل و نادانی حاصل از تعصبات مذهبی و اختلافات و خونریزی‌ها در عذاب بود. سیستم ارباب و رعیتی بر همه امور و شئون جامعه حکمفرما بود، و مذهب با کنترل افکار مردم این سیستم تباه کننده را محکم و استوار، پابرجا می‌ساخت. به تدریج و در اواخر قرون وسطی، جنگ های صلیبی رو به اتمام بود. آسیا نیز در شرایط اسف باری که ناشی از به قدرت رسیدن مغولان بود به سر می‌برد. در فرانسه نظام مطلقه بر زندگی مردم حاکم بود، وسایه سنگین خود را بر ایتالیا می‌انداخت. واتیکان به عنوان قدرتی بزرگ با حریفان سیاسی خود دست و پنجه نرم می‌کرد. قدرت مسلمانان بر بخشی از اسپانیا نیز رو به افول گذاشته بود. در این شرایط است که دانته عکس العمل خود را نسبت به شرایط آن زمان به نمایش گذاشته و نهضتی بنیادین برای رهایی بخشی از دین سیاسی بوجود آورد که راه را برای ظهور عصر انسان‌گرایی هموار کرد. دقیقا در همین شرایط است که می‌توان اهمیت دانته برای رهایی بخشی مردم ستم دیده امروز در جوامع مذهب زده را باید توضیح داد. در حقیقت، دانته نه فقط شاعر و نویسنده‌ای خلاق، بلکه اصلاح‌گری مصمم و نو آور بود که می‌کوشید بنیادهای جامعه را دگرگون ساخته و مشکلات حاصل از حکومت مذهبی و مصائب حاصل از آنرا که به سقوط ارزشهای اخلاقی و نا کارآمدی و فساد سیاسی منجر شده بود را به چالش بکشد. به همین دلیل، می‌کوشید روح حقیقت جویی را در افکار مردم احیا و آنان را در برابر فضای مستبد و تباه کننده زمانه قرار دهد تا از طریق آن راه برای احیا و استقرار خیر عمومی هموار شود. "همه مردمی که روحشان با عشق به حقیقت آمیخته است، برای منافع نسل های آینده تلاش کنند، همانگونه که آنان خود نیز از منافع نسل های پیشین بهره برده اند. بگذار همه آنهایی که از این میراث بهره برده ولی نمی‌خواهند در تامین منافع عمومی مشارکت نمایند، بدانند که در انجام وظیفه خود قصور ورزیده اند." (هیگنز:۱۱)

این گونه دیدگاه‌ها، بیان یک اعتراض و فریاد برای احیای انسانیت در مقابل فساد سیاسی و مذهبی تمامیت خواهانی بود که همه زندگی را برای مردم سخت کرده و به نام خدا و دین تمامی ابعاد جامعه را نیز به فساد کشانده بودند. این فریاد مشابه همان شرایط امروزین جامعه ایران است که توسط مردم علیه فساد و تباهی نظام سیاسی مذهبی تمامیت‌خواه بلند است. به

همین دلیل باید دانته را صدایی برای همه زمانها، و فریادی از درون تاریخ در مقابل ظلم و تباهی، جهل و جنون، و همه اشکال تعصبات غیر انسانی مذهبی دانست. "عشقی که در دلهای حساس سر می‌گیرد، این کس را که می‌بینی شیفته آن پیکر زیبایی کرد که به زور از من ستاندند، و این کار را چنان کردند که هنوز از زخم های آن در رنج و عذاب هستم" (شفا، ۱۳۴۸: ۱۴۹). تنها تفاوت زمان دانته با شرایط امروزین جامعه ایران و جوامع مشابه این است که دانته فریادی بود در شرایط زندگی ایتالیایی، ولی امروز این صدا رهایی بخشی در سراسر جهان طنین می‌اندازد. صدایی رهایی بخش برای همه ستم دیدگان جهان. دانته خواهان شکل‌گیری کشوری واحد و رها شده از تفرق و اختلافات خانمان سوز بود، و می‌کوشید تا زمینه‌ها را برای زندگی در صلح و صفا فراهم آورد. امروز همان صدا فریادی است برای جهانی آزاد که در آن حقوق و آزادی های اساسی محترم شمرده شده، و شرایطی به وجود آید که مقدمه منشور ملل متحد و یا اعلامیه جهانی حقوق بشر آرزوی آنرا دارند: جهانی مبتنی بر رواداری، احترام به یکدیگر، صلح و دوستی، و روح برادری و رفاه برای همه اعضای خانواده بشری. در پناه اینگونه آرمانهاست که دانته را به عنوان معمار جهانی نو برای مهر و دوستی و نیز زیبایی حیات انسانی معرفی می‌شود. این جهانی است که به باور دانته در چهره عالمی نمودار می‌شد که در آن مرزهای روشنی میان اعتقادات مذهبی و الزامات اجتماعی و سیاسی تعیین می‌شود. "چون بدانجا رسیدیم که عاشق لبخند دلداده خویش را با بوسه ای در آمیخت، این یاری که دیگر هرگز از من جدا نخواهد شد." (۱۵۳)

کمدی الهی شرح سفری خیالی توسط دانته به برزخ، بهشت، و دوزخ است. او در حال قدم زدن در جنگلی است که ناگهان ویرژیل، شاعر مشهور روم باستان وارد داستان می‌شود. دانته برای دیدن دوزخ و برزخ و بهشت، می‌بایست مرده بوده باشد، اما حالا که زنده است باید برای وارد شدن به آنجا به همراه یکی از مردگان وارد آن محل‌ها شود. ویرژیل، مظهر عقلانیت عصر باستان، دانته را در دوزخ و برزخ همراهی می‌کند و در بهشت، بیتریس، مظهر عشق و لطف الهی، دانته را در سفر خیالی همراهی می‌کند.[۱] اما کمدی الهی در حقیقت اثری منظوم در سیاست، مذهب، زندگی اجتماعی، و فلسفه و ادبیات از یکسو، و در عین حال اثری برجسته برای به تصویر کشیدن زیبایی های زندگی، عشق ورزیدن به انسان، و احیای طبیعت از دیگر سو، می‌باشد. (۱۳) رهروان سفر خیالی او به برزخ، دوزخ، و بهشت، از مبنای عشق برخاسته و اوج آرمان آنان نیز

---

[۱] ویرژیل، شاعر برجسته باستانی، نماد عقلانیت راهنمای سفر دانته به برزخ و دوزخ، و بیاتریکس، نماد رستگاری الهی، راهنمای او در سفر به بهشت می‌باشد.

همانا عشق به انسانیت است. برای دانته این عشق است که باید معیار اندازه گیری همه فعالیت های انسان باشد؛ عشقی شبیه به عشق خداوند به مخلوقات خود می‌باشد. این فقط "خرد، عشق، و تقوی" است که می‌تواند راه را بر چاه بنمایاند. (۹۰). ویژگی اجتماعی این عشق نیز برقراری نظمی مبتنی بر عدالت اجتماعی و انسان دوستی است. از اینروی، بی نظمی و رفتارهای غیر عقلایی در مقابل این عشق الهی قرا گرفته و گناهی است که قلب انسان را با سیاهی جهل می‌پوشاند. در حال که تجلی اجتماعی عشق ورزیدن همان رفتار خردمندانه است که آنرا می‌توان فضایل اجتماعی دانست. این عشق وجدان انسانی را روح بخشیده و به عدالت فرمان می‌دهد. این مضامین ظریف و توانمند اخلاقی برای حفاظت از کرامت و حیثیت انسانی در کمدی الهی در رفتار های ویرژیل و بتائریکس تجسم یافته و سعادت و جاودانگی روح انسانی را بشارت میدهند.

در این کتاب که به عنوان نمودی از رفتار در زندگی این جهانی، و آثار و عواقب آن بر زندگی خود مردم، شرایط زندگی بعد از مرگ را نیز توضیح می‌دهد. جهان پس از مرگ به دلیل عشق خداوند به مخلوقات خود، و به دلیل اهمیت عدالت، روح انسانی را به سوی برزخ و بهشت از یک سو، و دوزخ و عذاب آن در دیگر سو، می‌برد. روح انسان عقلایی، منظم، و عدالت جو به سوی بهشت راه خود را باز می‌کند، و روح سرگشته و پریشان به دلیل تباهی، فساد، ظلم و بی عدالتی، به سوی قطب تاریکی و ظلمانی، یعنی دوزخ، رهسپار می‌شود. این شرایط رستاخیزی می‌تواند سرمشقی برای مردمان هر زمانی در تاریخ باشد و آنها را بر می‌انگیزد تا به نتایج اقدامات خود در همین جهان فانی دقت داشته باشند. بنابراین هر چند که از نگاه الهی و تمثیلی، کمدی الهی با معیارهای اندیشه‌های اواخر قرون وسطی به تحریر در آمده است، و به همین دلیل هم سرنوشت روح در جهان پس از مرگ را توضیح می‌دهد، در نگرش این جهانی انسانی را به تصویر می‌کشد که شایسته پاداش و تنبیه است. از این‌روی رفتار انسانها از مضامین اصلی عدالت‌خواهی می‌باشد. تصور جهان دیگر نیز می‌تواند انگیزشی برای فرو گذاری از تباهی و رهنمون شدن به سوی دریافت پیشرفت در زندگی واقعی این جهانی است. ویرژیل و بتائریکس نیز نمودارهای همراهی و هماهنگی میان خرد انسانی و روحی درونی برای زندگی با معنی می‌باشند.

به همین دلیل، آغاز حرکت در مسیر دگرگونی با وادی حیرانی شروع می‌شود. "در نیمه راه زندگی، خود را در جنگلی تاریک یافتم، زیرا راه راست را گم کرده بودم. و چه دشوار است وصف این جنگل وحشی و سخت و انبوه، که یادش ترس را در دل بیدار می‌کند."

در نیمه راه زندگی
خود را در جنگلی تاریک یافتم
جایی که راه راست گم گشته بود
آه چقدر سخت است سخن گفتن
از آن جنگل وحشی، انبوه و خشن
که یاد آن نیز ترس آور است
ترس آن از مرگ هم بدتر است
اما به منظور بازگویی چیزهای خوبی که آنجا یافتم
ما بقی آنچه بر من گذشت را اینجا مینویسم.
نمیتوانم بگویم چگونه داخل آنجا شدم
چنان غرق خواب بودم
که ندانستم چه وقت از راه منحرف شدم. (دانته،۱۹۸۱: ۴۷)

این گم‌گشتگی ناشی از خطاهایی است که هر انسانی ممکن است مرتکب شود. یعنی مربوط به شرایطی است که انسان خود را از دریافت نور حقیقی عشق، معنویت، و عدالت محروم می‌سازد. در این شرایط سرگشتگی و حیرانی، خورشید که منبع اصلی حکمت و عقلانیت است، انوار تابان خود را بر روی همه می‌تاباند، اما انسان به دلیل تباهی روح و قلب خویش از دریافت آن عاجز می‌باشد. در اینجا خوی حیوانی فرد با او دست و پنچه نرم می‌کند. در این وادی پریشانی، و در همان سفر خیالی، دانته خود را با حیواناتی مواجه می‌بیند: پلنگ سمبل نفس اماره، هوسرانی، و شهوت پرستی؛ شیر سمبل غرور و تکبر، افاده فروشی، و مباهات به خود؛ گرگ نشانه تمایلات مادی گرایانه، حرص و پول و ثروت و مقام. (۸۷ – ۸۳) در این شرایط است که انسان باید روح خود را به انسان دوستی، فضایل شهروندی، و نظم و عدالت خواهی بیاراید. در عین حال همین انسان گرفتار خوی حیوانی برتری طلبی، سلطه گری، انکار هستی دیگران، منازعه گری و جنگ طلبی، و در نهایت فساد سیاسی و تباهی روح و روان است. بنابراین باید برای دریافت روح حکمت از اینگونه خصائص حیوان، هرچند که خود را به لباس مذهب بیاراید، گریخته و راهی برای رسیدن به سرچشمه زلال انسانی خویش و عشق به زندگی و با یکدیگر بودن، باز کند.

در این سرگشتگی‌ها چه باید کرد؟ آیا رهبران فاسد و جاه طلب می‌توانند راه نجاتی را به مردم نشان دهند؟ هرگز! راه را باید در پرهیزگارانی یافت که عقلانیت انسانی بر آنها نور افشان

شده است. در اینجا ویرژیل شاعر بزرگ رومی، که دانته نسبت به او احترام عمیقی دارد، به عنوان راهنمایی خردمند در وادی حیرانی، هدایت او را به عهده می‌گیرد. ویرژیل تنها راه را در یافتن اصول انسانی جستجو می‌کند. در ابتدا برای یافتن راه چاره باید اشتباه و علت آنرا شناخت. این وظیفه اصلی اندیشه عقلایی فلسفی است. فلسفه عقلایی می‌تواند انسان را از گمگشتگی‌ها برهاند. دراین مرحله بئاتریس وظیفه راهنمایی را به عهده می‌گیرد تا بتواند عقلانیت را با خردمندی الهی و معنوی هموار نماید. همراهی عقلانیت و معنویت انسان را از خودخواهی و نفس پرستی رها ساخته، و خوی حیوانی و برتری طلبی را در درون او سرکوب می‌کند. بنابراین عقلانیت و خردمندی دست در دست یکدیگر مایه‌های رهایی را فراهم آورده و اعاده حیثیت و شرافت او را باعث می‌شوند. این انسان با شناخت خود می‌تواند ظرفیت خود را به شکوفایی رسانده و هدایت زندگی سعادتمند را به عهده گیرد.

ویرژیل راه رستگاری را از طریق گذار از دوزخ و سپس برزخ به سوی بهشت به معنی این دنیایی آن راهنمایی می‌کند. دوزخ چیزی نیست مگر همان جامعه فاسدی که در آن نظم و عدالت از صحنه حیات اجتماعی مردم رخت بربسته است. این ساختار اجتماعی به شدت متزلزل است که توسط رهبران تبه کار و فاسد هدایت می‌شود. دراینگونه جوامع، گناه چیزی نیست مگر خوی حیوانی مال دوستی، تکبّر و فخرفروشی، نفس پرستی و خودشیفتگی آنهایی که با نام دین بر جامعه حکومت می‌کنند.

گناهکار فاسد، دهانش از خوراک نفرت انگیزش
بلند کرد و با موهای سری که جویده بود،
پاکش کرد...

سپس سخنش آغاز نمود : مایلی دردی تازه کنم
که قلبم پیش از فکر کردن به آن،
در هم فشرده میشود...؟
چنانچه گفته‌هایم چون بذری باشند که خیانت و رذالت
از آن رشد کنند، تا برای خجل کردن این خائن،
از هم بدرمش، پس چون روای داستان، گریانم ببینی

ندانم کیستی و چگونه‌این مکان رسیدی.
لیک فلورانسی میدانمت
چنانچه به گوشم اعتماد کنم...
نخست ناممان بدان: کنت اگلن من بودم!
این نیز اسقف روجیه ری است! حال بر تو آشکارم سازم
چرا چنین رفتار کنم و چنین همسایه ای نصیبم گشته.
اما آنچه بی خبری، این که مرگم بی رحمانه بود!
اکنون خواهی شنید، و چنانچه به راستی آزار و شکنجه ام
داده باشد، قضاوتش با تو باد!
اتاقکی تنگ و کوچک در زندانی
که به خاطرم،"زندان گرسنگی" نام گرفت
واحتمالا هنوز هم کسانی در آن محبوسند.

حال هرگاه مردم در خصوص این خوی حیوانی و منابع تباهی روح و روان خود اندیشه کنند، همانند آن است که به برزخی وارد شده‌اند که در دو سوی آن تاریکی و نور، ضلالت و انسانیت، حیوانیت و عقلانیت قرار دادند. در عالم برزخ، یعنی عالم سرگشتگی، مردم باید بتوانند نور را از ظلمت تشخیص دهند. فرضیه عالم برزخ در اندیشه‌های دانته شاید مشابه همان مفهوم "مردمان غیرلیبرال بسامان"[1] در اندیشه‌های جان راولز باشد که در جلدهای پیشین این مجمشرح آن رفت. این مردمان می‌توانند با گسترش آگاهی و از طریق ارتباطات و مبادلات خود با آنانی که در سوی نور قرار گرفته اند، دریابند که نور غایت و نهایت زیبایی آرامش و همچنین معنی و عمق در زندگی است. انتخاب نور بر ظلمت جهل می‌آموزد که بهشت نیز در درون آرام انسان قرار دارد و برای هر کسی قابل ادراک و دست یافتنی است. مفهوم بهشت می‌تواند معصومیت از دست رفته انسانی را که به واسطه تباهی حاصل از جرم گرایی زایل شده است را احیا کرده و مردم را به سرچشمه زلال انسانی خود باز می‌گرداند. انسانها به دلیل نداشتن راهنمای خردمند حکیم راه خود را گم کرده و به دوزخ کشیده شده‌اند. در حقیقت، مذهب نهادین شده نقش هدایت گر روح انسانی را با نفسانیت دنیادوست و فریبنده هزار چهره ای برای سلطه بر دیگران

[1] Decent non-liberal people

جایگزین ساخته و تبدیل به سلطانی مستبد شده است که انسانها را از آتش جهنم خیالی می‌ترساند و با وعده بهشت رویایی اراده آنان را در کنترل خود می‌گیرد. این شاید تباه ترین چهره تاریخ بشری می‌باشد که با نام خدا، معنویت، ثواب و عقاب انسانها را مسخ و اراده آنان را مصلوب خوی و خصلت برتری طلبانه خود نموده است. همه نهادهای مذهبی حامیان این تبه کاری تاریخی هستند.

مگر سرورِ بزرگ ما (مسیح) از پطروس چه خواست
پیش از آنکه کلیدها را به او بسپارد؟
یقینا چیزی نخواست مگر آنکه گفت "دنبال من بیا"
نه پطروس و نه دیگران، از او سیم و زری نخواستند
...
پس بمان همانطور که هستی؛
این گودال، خوب تو را فرا گرفته است
و به خوبی نگاهدار آن ثروت ناحق را ..

در حقیقت، دانته توضیح می‌دهد که راه رهایی از حیوانیت و رسیدن به انسانیت در دو مسیر متفاوت تاریکی ذهن و روشنایی اندیشه سیر کرده است. از نگاه مذهب نهادینه شده، دشمن واقعی که در کمین انسان قرار می‌گیرد تا مانع از شکوفایی انسانی او شود، عدم اطاعت از آموزه‌های مذهبی و استدلال های اصحاب مدرسه است. بنابراین هیچگاه نمی‌بایست اندیشه ای مستقل داشت، بلکه باید ساختار اندیشه را بر پایه‌های استدلال های الهی که از جانب مردان نهاد مذهب بر می‌آید بنا نهاد. اینگونه استدلال های الهی از طریق قرائت‌های مذهبی که توسط رهبران آن ارایه می‌گردند، تکمیل می‌شوند. به سخن دیگر باید مطیع آراء و فرامین مسلکی مذهب نهادین باقی ماند چرا که چهره خدا توسط همین مردان مذهب ترسیم می‌شود. این غایت نهایی حیات و مفهوم آن در زندگی دنیایی است. انقیاد مذهبی تنها راه رستگاری است. این سنت کلیسایی اواخر قرون وسطی امروزه نیز بر نهادهای مذهبی حاکم بر نگرش دینی مردم سایه می‌افکند. دانته با این نگرش به مخالفت برمی خیزد. تنها راه رهایی از فضای تاریک سرگشتگی پی بردن به قوهٔ عقلایی انسان برای فهمیدن و سپس تکمیل آن با مفاهیمی معنوی که راه شکوفایی و رشد اندیشه را بازتاب می‌کند، قرار داد. خوب بودن و نیک اندیشیدن حاصل تأملات عمیق

انسانی بر مبنای اراده آزاد اوست. معنویت نیز همان خورشید حکمت است که عقلانیت را در مسیری انسانی هدایت می‌کند . به همین دلیل بد بودن، دلایل ساختاری دارد. اساساً پدیده بد بودن ساختاری اجتماعی است که از غفلت و ناآگاهی حاصل می‌شود. عقل ابزاری این شیطان اجتماعی را پرورش داده و بارور می‌سازد. خوب و بد معیارهای سنجش خرد معنوی و عقلانیت ابزاری هستند.

در مسیر پیشرفت به سوی عالم انسانی، بهشت موعود در متن و مرکز حیات واقعی انسان، بیتریس راهنمای حکیمی است که چهره بهشت خیالی را در کالبد انسانی و ساختاری آن ترفیع می‌دهد. بهشت چیزی مگر روح تقدیس شده انسان در حضور خداوند نیست. بهشت همانا خود حضور است و هنگامی حاصل می‌شود که روح انسانی راه بازگشت خویش به سوی معبود و معشوق را می‌یابد. بهشت فضای واقعی اندیشیدن روشنگرانه، تأمل کردن در خصوص معنی حیات، طرح ریزی جامعه‌ای سالم و عادلانه همراه با عبادت و پرستش خداوند است. عصر نورانی انسانی در واقع سرآغاز معنویتی طبیعی و انسانی رها شده از قیود مذهب نهادین شده است. این راه به سوی بهشت و رسیدن به آن است که توسط بیتریس به دانته، یا به عبارتی به همه انسانها نشان داده می‌شود. دقیقا این تصویرپردازی استعاره ای و خیالی دوزخ، برزخ، و بهشت است که شرایط امروزین جامعه بشری را توضیح می‌دهد. به همین دلیل ساختار یافتن حیات انسانی مستلزم تصوراتی زیباپرستانه است که چهره غایی خود را در خداوند به عنوان منبع اصلی زیبایی می‌یابد. آن طبیعت پرراز و رمز معنویت گرایی نمی‌تواند به عزلت گزینی، رهبانیت، درویشی ظاهری یا مسلکی، و یا داعیه‌های صوفی گرایانه تعبیر شود. حقیقت معنوی همان جستجوی زیبایی خداوند در بهشتی است که نوید آن را داده اند. معنی حیات نیز همان حقیقت جویی و عدالت خواهی انسانی است که با انتخاب خویش و در پرتو نور معنوی حکمت از جهنم خودساخته تا سردرگمی برزخ پیش می‌رود و در نهایت خود را به تقدیس روح، کمال انسانی، و الحاق به محبوب نزدیک می‌سازد.

بیاید چشمان خود را به روی عشق اولیه بازگشاییم
به گونه‌ای که بتوانیم به او بنگریم،
شما شاید از کارهای خود شرمسار و پشیمان هستید
تا آنجائی که از طریق نورافشانی عشق بر خود داراست

این نگرش معنویت گرایانه انسانی بر تاریخ نگری او نیز تأثیر داشته است و بیشتر تحت نفوذ همان برداشت معنوی- انسانی، بیشتر ابعاد تصویری و نیز پیش گویی کننده دارد. به همین دلیل وقوع برخی از رخدادها و تحولات پیش‌بینی شده و در مسیر فرجام تاریخ قرار می‌گیرد. ولی

این نگرش عمیقاً انسان گرایانه و معطوف به رهایی از رنج ها و عذاب های تاریخی قرار دارد. با الهام از لطف الهی مردم می‌توانند از بدبختی به سوی خوشبختی کشیده شوند و راه را برای زندگی انسانی خود هموار نمایند. به این سبب الگو داده‌های رهایی بخشی او ماهیتی انسان گرایانه و معنوی به خود می‌گیرد تا اینکه بر فرامین مذهبی استوار باشد. خوشبختی در همین زندگی دنیایی یکی از اهداف اصلی مردم باید باشد که می‌تواند بر پایه نظم و عدالت و تحت رهبری معنوی امپراطوری مقدس رم تأمین شود. شاید منازعات سیاسی او را بر آن می‌داشت تا با ارجاع به امپراطوری مقدس رم بتواند حاکمیت مطلق کلیسا به رهبری پاپ بر زندگی و حیات مردم را به چالش بکشد و از این طریق شرایط زندگی در صلح و صفا میان مردم را فراهم آورد. به نظر دانته امپراطوری مقدس رم تنها وارث به حق رم بود که می‌توانست با برقراری نظم و عدالت مردم را به خوشبختی برساند. این وظیفه خارج از اندازه و صلاحیت پاپ می‌باشد. آنچه که دستگاه کلیسا می‌تواند انجام دهد فقط کمک به مردم برای رستگاری و خوشبختی ابدی است. این فرآیندی فرجام گرایانه است که از آن نمی‌توان گریخت و یا مسیر آن را تغییر داد. کلیسا، یعنی نهاد مذهبی به شدت مادّی شده، و پشتیبانی نیروهای سیاسی فاسد و اقتدار گرا نیز با خود دارد، نمی‌تواند راه این فرجام گرایی تاریخی را مسدود نماید. ولی ابعاد رهایی بخشی اندیشه‌های دانته از محدودیت های مذهبی که فقط امید می‌دهند و سپس مردم را در کنترل خود می‌گیرند، عبور می‌کند و بشارت را در همراهی با اندیشه و نظام سکولار همراه می‌سازد. ناجی مردم نیز قدرتی سیاسی است که می‌تواند نظم برقرار ساخته، عدالت پیشه کرده، و مردم را رها از مصبت هایی که مذهب برای آنان فراهم آورده است، رها سازد. درعاقبت حیات نیز آنچه که برقرار می‌شود همانا صلح و صفا و نیز خوشبختی و آرامش مردم خواهد بود، بنابراین ماهیت تاریخی شکلی دورانی دارد. عیسی خود را قربانی رهایی بخش مردم می‌سازد، سپس این چرخه تاریخ به سوی سلطه کلیسایی تمایل پیدا می‌کند، و باز از طریق پس راندن قدرت دنیا دوست کلیسا، بار دیگر راه گشایش و سعادت را هموار می‌سازد. این سخنی است که بیتریس در کاخ بهشت در کمدی الهی برای دانته توضیح می‌دهد.

نگاه کن به شهر ما، چگونه به شکلی کامل درآمده است
ببین چگونه جایگاه‌ها در آن شکل گرفته است
این چیزی نیست که بسیاری از مردم آن را می‌خواهند
و تو در آن جایگاه والا می‌نشینی و نظاره می‌کنی
بر تخت پادشاهی در فراز آن شهر نشسته ای
و در پیش تو در آن مهمانی بزمی برپاست.

دانته راه را برای شکوفایی اندیشه‌های انسانی متفکران بعدی هموار کرد. فرانسیس پترارک[1] شاید یکی از مهمترین پیشروان نهضت نوزایی انسانیت است که تحت تاثیر انسان‌گرایی دانته با سرودن غزل ها و نامه‌های تخیلی به اساطیر انسان گرای عصر باستان زمینه‌های نوزایی را فراهم آورد. غزلیات وی عمدتاً با ابراز عشق و تحسینی شورانگیز در باره معشوق خیالی خویش، لورا، است که به سرعت در عصر رنسانس بسیار محبوب شد. در سال ۱۳٤۱ به عنوان شاعر برجسته عصر خود انتخاب شد. غزلیات او بیشتر ارتباط میان عشق و پاکدامنی را در منظری سیاسی به تصویر می‌کشند، هرچند بسیاری از آنها نیز تحت تأثیر احساسات و احساسات انسانی قرار دارند. پترارک فعالانه دست نوشته‌های انسان گرایانه باستانی را که در گوشه‌های فراموش شده کتابخانه‌های قرون وسطایی پنهان شده بودند را جستجو کرد. و در این میانه سیسرون برای او جذاب ترین همه متفکران عصر باستان بود. وی نه تنها این آثار باستانی مورد مطالعه قرار داد، بلکه آنها را ویرایش و گردآوری نمود، خود نیز اشعار، متون، و نامه‌های خیالی به آن گمشدگان عصر باستان نوشت که همگی منبع الهام بزرگی برای عصر نوزایی شدند. معروف ترین اثر او "ترانه سرا"[2] نام دارد که مجموعه ای از اشعار عاشقانه است که به زبان بومی برای لورا، معشوقی خیالی و دست نیافتنی خویش، سروده شده است. پترارك با این یافته‌ها، دانش پژوهی ها، و آثار اصیل خود به تجدید حیات آرمان هاي باستانی و مطالعات عقلی سکولار پرداخت و آنها را با باورها و اندیشه‌های الهی خویش آمیخت. وی به نحوی شگرف، و حتی شیوه‌ای متناقض، این

[1] Francesco Petrarch (1337–1361).

[2] *Canzoniere* also known as the Rime Sparse. In English: Scattered Rhymes

اندیشه‌ها را در مطالعات مسیحي دنبال کرد. ولی به دلیل تکیه با مضامین انسانی و احساسات عاشقانه، به پدر آنچه که امروزه به انسان‌گرایی رنسانس معروف است، اشتهار دارد.

در این نوزایی اندیشه انسانگرایانه، عناصر زیبایی شناسی، عقلانیت، و بصیرت درون و یا عشق به هم می‌آمیزند و تصویری نوین از انسان را ترسیم می‌کنند. در این تصویر آنچه در پیش تقدس نامیده می‌شد، با تقدیس زیبایی انسان جایگزین می‌شود و چهره معشوقی خیالی را نشان می‌دهد که از همه قید و بندهای از پیش تعیین شده رها شده، و این توانایی را پیدا کرده است تا همه عواطف و احساسات خویش را به سوی زیبایی شناسی و زیباپرستی سوق دهد. این احساسات و توان تخیلی انسان است که منبع آرامش خاطر و احساس خوشبختی او می‌باشد. پترارک که خود راهبی مسیحی بود، به مدد قوه تخیل شاعرانه سعی می‌کند اندیشه را از جزم گرایی فلسفه اصحاب مدرسه کلیسای اواخر قرون وسطی رهایی بخشیده و انسان را با همه توان مستقل عقلایی و ظرفیت احساسی او به عنوان تنها منبع موثق دنیای خویش تعریف کند.

من با آواز عشق به طریقی نوین می‌خوانم،
اگر این عشق نباشد چه احساسی دارم؟
عشق مرا به هدف پیکان خود قرار داده است.
و عشق هم بر اندیشه من حکمرانی می‌کند و هم با آن زندگی می‌کند،
و جایگاه خود را در داخل سینه من اسیر ساخته است،
در آغوش من با من جنگید،
و در چهره من پرچم خود را بر افراشته است.
(پترارک، ۲۰۰۵: ۱۹٤)

نکته بسیار مهمی که در این گونه غزلیات وجود دارد، موضوع فردیت و آزادی اراده است که دنیای زیبایی شناسانه را توسط خود انسان و اراده او ترسیم می‌کند. یعنی انسانی که از قیود فکری قرون وسطی رهایی یافته و با تمامی ویژگی‌ها و قوای انسانی خویش احساسات خود را بیان می‌دارد، شکوه و گلایه کند، درغم از دست دادن دوران انسانی پیشین می‌گرید، و ستایش آرمان های خویش به نمایش می‌گذارد. این انسان است که می‌تواند زیبایی رویا گونه معشوقه ناشناخته و خیالی خویش را به عنوان نشانه‌ای از غم از دست دادن شرایط پیشین به تصویر می‌کشد و

می‌کوشد آن را باز احیا کرد. بنابراین فرد باید بکوشد خود را باز یابد و هویت خود را به عنوان یک انسان مستقل توضیح دهد و دراین توضیح از تمامیت احساسات و عواطف خویش مدد جوید. به همین جهت در غزلیات پترارک این فرد مستقل است که منبع اندیشه و بیان احساسات و تخیلات است و نه آفریده ای که می‌بایستی تایید هویت خود را از دستگاه کلیسا و متابعت مذهبی محض بگیرد. در حقیقت این بیان مستقل هویتی است که با تکیه بر اصالت های خویش از همه پیش زمینه‌های منجمد فکری و تاریکی ظلمات وابستگی رها شده و به خود اجازه و جرات می‌دهد تا با استقلال فکر و اندیشه، حیات انسانی خود را توضیح. عشقی که پترارک به لورای تخیلی خود ابراز می‌دارد، او را از جزم گرایی دینی که عشق را فقط در پیوند با عالم الهی می‌داند، رها ساخته، و ابعاد عینی و زمینی و بر اساس احساسات انسان به خود گرفته است.

وقتی عشق در چهره دوست داشتنی او ظاهر می‌شود
و دوباره در میان دختران زیبای دیگر،
هر کدام از او کمتر دوست داشتنی هستند
هرچه بیشتر عشق او در دلم جوانه می‌زند.
من مکان، زمان، و ایام را برکت می‌دهم
چشمانم در این بلندای عشق خود را هدف قرار داده است،
و می‌گوید "روح من باید خیلی سپاسگزار باشی که شایسته چنین افتخار بزرگی شده ای". (٦٠)

این مضامین عاشقانه انسانی در غزلیات پترارک از عقل‌گراییِ نوین در حال ظهور نیز به دور نیست. با عزیمت از دنیای محدود و جزم‌گرایانه اندیشه‌های الهی - کلیسایی قرون وسطی و تلاش برای کشف مجدد جهان، و نیز تمرکز بر جهانی که در پیش است، نمی‌تواند از رویکردی عقلایی جدا باشد. اساسا انسان‌گرایی پترارک با نوعی توازن میان عقل و عشق همراه بود. این تلاش‌ها در نهایت منجر به ظهور عصری شد که در زمینه‌های متنوعی از جمله علم، سیاست، و فلسفه پیامدهای شگرفی با خود به همراه آورد. او به این حقیقت روی آورد که همه انسانها زندگی غنی درونی دارند که از قوای عقلی و عاطفی سرشار است، و همین نکته رکن اصلی سنت انسان‌گرایی عصر نوزایی را شکل می‌بخشد. این فقط فرد انسان است که بنیاد فهم، اندیشه، و اقدام را می‌تواند توضیح دهد، و این انسان‌گرایی است که برای همه زمان ها بنیادی است. در

عین حال در روش فلسفی پترارک جای کافی برای کثرت گرایی و شناسایی تفاوتهای دیدگاهی و مربوط به اندیشه وجود دارد. منظور این است که هرچند پترارک راهبی مسیحی بود، با این وجود دنیای شگرف انسان گرایانه باستانی را تحسین می‌کرد. بنابراین توانست در سنت انسان‌گرایی این عقیده را بوجود آورد که جهان غیر الهی دوران باستان نیز می‌تواند فضایی را برای فهم آدمیان به وجود آورد تا آفریده‌هایی اخلاقی تر و روشنگر باشند و به این طریق را زندگی سرشار از رفاه و شادی را برای همدیگر بوجود آورند.

بنابراین نفوذ او بر شکل‌گیری فلسفه انسان‌گرایی عصر نوزایی را می‌توان بر آثاری که در حوزه بلاغت و سخنوری، ادبیات منظوم، و اندیشه‌های فلسفی که آینه نیاز زمان خود بودند جستجو کرد. این آثار در اواخر قرون وسطی و آغازین مراحل پیدایی عصر نوزایی گرفتند نقش پترارک در شکل‌گیری عصر نوزایی فرهیختگی را توضیح می‌دهند. جیمز رابینسون در اثر ارزشمندی که در باره اینگونه تحولات نوشته است، پترارک را به عنوان یکی از اولین متفکران زمانه مدرن معرفی است. رابرتسون توضیح می‌دهد که در قرون وسطایی چه تنگناهایی بر سر راه شکوفایی اندیشه آزاد وجود داشت که کسانی مانند پترارک را برانگیخت تا به سرچشمه‌های جوشان انسانگرایانه باستان بازگردند و سعی کنند آنها را برای زمانه خود احیا نمایند. این سرچشمه‌های انسان گرایانه می‌توانند مفاهیم زیبایی حیات و نیز دریافت پیام‌های طبیعت را تسهیل تا در نهایت راه را برای قضاوت انسانی و پایبندی به اصول اخلاقی هموار نمایند. پترارک علی رغم اینکه عالمی الهی بود از یافتن منابع غیر دینی انسان‌گرایی واهمه ای نداشت و علی رغم حضور خود در الهیات مسیحی توانست موانع بر سر راه شکوفایی اندیشه و استعدادهای انسان را که به دلیل فلسفه جزمی اصحاب مدرسه به پژمردگی کشیده بودند، را از سر راه بردارد تا اندیشه‌های انسان گرایانه زندگی اجتماعی باز فراخوانده شوند (رابینسون، ۱۹۰۹: ۲۲۹). شاید به همین دلیل است که اشعار او در توصیف زیبایی و احساسات انسان و واژه‌های دل انگیز عشق می‌تواند راه را برای پرواز به سوی افق های روشنایی و شکوفایی باز کند. این اشعاری بودند که با فراخوان به ستایش زیبایی و عشق ورزی ابواب اندیشه و ذهن را بر روی آزادی باز گشودند:

عشق نه می‌گذارد زندگی کنم و نه بمیرم،
نه بمانم، و نه می‌توانم فرار کنم،
چشم و زبان می‌خواهم، اما بینم و گریه می‌کنم.
برای مرگ آرزو می‌کنم،

بعد از اینکه خود را می‌آزمایم،
از خودم بیزارم، ولی بازهم در من است.
و در لذت شیرین (عشق) آزاد می‌شوم
(پترارک: ۸۰)

درنظر داشته باشیم که ترسیم زیبایی، توانایی پرواز، شکوفایی استعدادهای انسانی، و شوق گشودن فضای برای نوزایی هنر، ادبیات، و اندیشه ورزی نشانه اعتراضات های جدی زمان در برابر تنگ نظری های فضای حاکم بر زمان او بودند. بنابراین آن دگرگونی‌ها آینه زمانه‌ای بود که نیاز به ظهور اندیشه‌های عصر نوزایی بازتاب داده می‌شدند تا بتوانند جزمی‌گرایی و سلطه بر باورها را به چالش بکشند. بی دلیل هم شاید نیست که نقاشی و پیکره تراشی عصر رنسانس که با به ترسیم کشیدن طبیعت، رنگ های شاد، گل و گیاه، و زیبایی های طبیعت همراه هستند، می‌خواهد چهره همان جامعه آرمانی انسانی و زیبایی آن را به عنوان افقی نوین در برابر انجماد فکری و تصلب آیینی قرون وسطی و نهادهای مذهبی اقتدار گونه ناظر بر آن قرار دهد. تابلوی "میلاد ونوس" اثر بوتیسلی[1] یا نوزایی زیبا بومزیباپرستی را که ویژگی انسان است به نمایش گذاشته و می‌کوشد هر نوع قیمومیت و ولایت بر مردم را از پایه ویران سازد. چشم اندازهای طبیعی، گیاهان و درختان، فرشته گان خیالی، نور و سایه، آسمان آبی، و در نهایت نمایش اندام انسان، و نیز به تصویر کشیدن درد و رنج به عنوان واقعیات جامعه، و شوق رهایی، همه و همه آینه زیبایی پرستی نوظهور آن زمان بودند.

اشتیاق روز افزون پترارک برای توصیف زیبایی اندیشه و عبور از محدودیت های آیینی و انجماد فکری برای ادراک زیبایی، درعین حال بازتاب هایی از حقیقت جویی زمانه او بودند. این بیانات بی تردید فضایی را به وجود آوردند که نهضت نوزایی از آن فوران کرد. "اگر می‌خواهید عزت و مباهات را از کتاب های خود به دست آورید، باید اعماق پیام ها آنها را بیابید نه اینکه فقط آن کتابها را در کتابخانه خود به نمایش بگذارید. آنها را باید در حافظه خود فراخوانده و در فرد و اندیشه خود قرار دهید". (رابینسون، ۲۸۳)

نامه‌های خیالی که پترارک به متفکران انسان‌گرایی عصر باستان می‌نوشت، نیز بخشی دیگر از دگراندیشی او و نسبت به زمان خود را نشان میدهد. در نامه‌هایی خیالی که به سیسرون

[1] Sandro Botticelli (1445 – 1520), *The Birth of Venus.*

نوشت، توضیح می‌دهد که آثار سیسرون را با دقت خوانده است و آنها را به منزله مسافری می‌داند که با مشعلی بر افروخته در ظلمت شب راه را از چاه به دیگران نشان می‌دهد. (۲۴۱) با این تقدیر از سیسرون، وی در همان عالم خیال از او می‌خواهد مدتی نیز فقط شنونده ای باشد و در باره نقدهایی که درباره عقیده جمهوریت، هند، و نحله‌های فکری مردم اندیشه کند. بنابراین هرچند که سیسرون را می‌ستاید، ابواب جدلی سختی نیز برای تعامل افکار برای حقیقت جویی در برابر او باز می‌گشاید. در نامه‌ای به دیویسنزا[۱] منظور خود از این دوگانگی ستایش را توضیح می‌دهد. "من هنوز از این مردان بزرگ گلایه دارم، ولی هرگز از خطاهایی که کردند تاسف نمی خورم". بی تردید سیسرون به عنوان یک مشاور بزرگ انسانی عالم و وطن دوست بود و به عنوان یک شهروند کشورش را با صداقت دوست داشت. (۲۴۸)

طی نامه‌هایی که به پیشینیان کلاسیک شامل هومر[۲] نوشت از یک سو می‌کوشید دیوارهای منجمد عصر قرون وسطی با فرو بریزد تا بتواند با نگاهی به میراث انسانی پیشین زیبایی پرستی را به اندیشه‌های زمان خود فرا بخواند، از دیگر سو نمی‌توانست چشم به روی اشتباهات متفکران پیشین فرو بندد. همین نگرش است که او را شایسته عنوان پیشگام عصر انسان‌گرایی می‌سازد. نگاهی به اشعار و نامه‌های او نشان می‌دهد که همه آنها فراخوانی برای همپرسگی، یادگیری، نقد خویش، و تقاضا برای اندیشه اخلاقی نقادانه است. به همین دلیل این گونه صفات انسانی را باید به منزله فضایل نوینی دانست که در شکل‌گیری جامعه متفاوت از عصر قرون وسطی نقش داشتند؛ فضایلی که می‌کوشیدند سنت‌های غیر انسانی، نقش شانس و بخت در شرایط زندگی عادی، و یا وابستگی به طبقات حاکم را به چالش بکشند. این پیام‌های اندیشه فلسفی او را همچنین باید در تقابل میان استقلال عقلایی و متابعت دینی، آزادی خواهی و تمامیت خواهی، زیبایی پرستی و تصلب فکری دریافت. آیا این اندیشه‌های نوین نمی‌تواند طلیعه ظهور فردگرایی عقلایی در برابر نظام تاریک اندیش انکار عقلانیت انسان در قرون وسطی را نوید دهد؟

---

[1] The Old Grammarian of Vicenza, To Pulise Divicenza

[۲] The Greek poet Homer is credited with being the first to write down the epic stories of 'The Iliad' and 'The Odyssey,' and the impact of his tales continues to reverberate through Western culture.

پاسخ را باید در ظهور اندیشه‌گرانی جستجو کرد که افق های نوین روشنتری را برای جوامع خود باز گشودند. جووانی بوکاچیو[۱]، دوست و متفکر همزمان پترارک، به ظهور عصر نوزایی فرهیختگی انسان نشاط دیگری بخشید. دوستی با پترارک او را با شعر و رمان نثر ایتالیایی و آثار علمی لاتین آشنا کرد. دوستی با پترارک همچنین باعث آشنایی او با دانته گردید و در اثر همین آشنایی زندگی نامه دانته را به تحریر در آورد و در اثر آن به عنوان مفسر رسمی دانته در فلورانس منصوب شد. دوران حیات او علاوه بر محدودیتهای تحمیلی قرون وسطایی بر اندیشه، با رخدادهای دیگری نیز همراه بود که این ضرورت را برای متفکران بر می‌انگیخت تا فرصت های تازه ای برای پرواز اندیشه‌های زیبا پرستانه بوجود آورند. مهمترین رخداد گسترش طاعون سیاه در فاصله سالهای ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۱ بود که از آسیا به اروپا کشیده شده و بیش از یک سوم مردم را به کام مرگ کشاند. این شرایط بحرانی و نا امید کننده، بوکاچیو را که تحصیل کرده رشته حقوق دانشگاه ناپل بود، متاثر ساخت به گونه‌ای که مابقی عمر خود را به اندیشه‌های انسانگرایانه پرداخت. او نه تنها می‌کوشید با کشف و تفسیر آن متون ادبی کلاسیک فضای جزمی قرون میانه را ویران سازد، در عین حال برای پایه‌ریزی آینده‌ای تلاش می‌کرد که در آن انسان واضع اصلی و ایفاگر همه نقش‌های اجتماعی باشد. این نقش مهمی بود که بوکاچیو در آن آغازین مراحل عصر نوزایی با خلق شاهکارهای ادبی ایفا کرد.

مهمترین اثر ادبی او دکامرون[۲] است که نگارش آن از سال ۱۳۴۹آغاز و در سال ۱۳۵۱ به پایان رسید. به معنی سفری ده روزه، دکامرون مجموعه تلفیقی از یکصد داستان است که توسط گروهی از دوستان پناهنده در ویلایی در حومه فلورانس برای فرار از شیوع مرگ سیاه که شهر فلورانس را ویران کرده بود، تعریف شده است. این داستان ها راهی برای سرگرمی افراد آن گروه در طول مدت یک سفر ده روزه تحریر شده و داستان های توسط هر کدام از آنها را توضیح می‌دهد. این کتاب یکی از مهمترین آثار ادبی شایان توجه عصر نوزایی فرهیختگی انسان است که تنها به مضامین انسانی پرداخته و از موضوعات دینی و یا الهیاتی پرهیز کرده است. بر اساس قوانین زیبایی شناختی اوایل عصر نوزایی، بوکاچیو تصاویر متنوع و رنگین کمانی زیبایی را به روشی تعلیمی که فراتر از داستان ظاهری کتاب است به خوانندگان خود آموخت. در طی آن سفر ده روزه‌ای که تعداد یکصد داستان به تحریر درآمد، این ویژگی عصر نوین نشان داده شد که

[1] Giovanni Boccaccio was an Italian writer, poet, correspondent of Petrarch, and an important Renaissance humanist (1313-1373).

[2] The Decameron.

انسان توانایی در ایجاد خیر و شر را دارد، از همین روی این انسان است که نقطه تمرکز حیات دنیایی است. به همین منظور وی انسان را در سفری خیالی به تصویر کشید که با محکومیت تلخ دورانی تباه کننده آغاز می‌شود (روز اول) و با تعالی فضیلت های انسانی (روز دهم) به پایان می‌رسد. در این فرآیند، عناصری دگرگون کننده و تاثیر گذار بر باورها و جهان‌بینی انسان شامل مشیت الهی، فرصت ها، عشق، و استعداد، تغییراتی عمیق را در زندگی پدید می‌آورند که در آن انسان تصمیم گیرنده اصلی است. اهمیت این اثر بویژه در قطع ارتباط با جهانی بینی و چرخشی به سوی آینده‌ای انسانی قرار دارد. شایان ذکر است که پیامی که از کتاب بر می‌آید، نشانه‌های عصر نوینی را به نمایش می‌گذارد که به درستی باید آنرا عصر انسانیت نامید.

باید خاطر نشان ساخت که تاثیر نافذ پترارک بر شخصیت بوکاچیو به گونه‌ای بود که وی را برای بازخوانی ادبیات باستانی بویژه اشعار ویرژیل برانگیخت و محل سکونت او را به یکی از مراکز علوم و ادبیات باستانی تبدیل ساخته و از آنجا به سراسر ایتالیا و اروپا پخش می‌کرد. همین تاثیر توانست او را از فضای تنگ اندیشه‌های پیشین رها و او را به سوی فضایی نوین هدایت کند که در آن شرایط زندگی مدنی و سیاسی در اختیار خود انسان قرار داشت. در همه این نشانه‌ها و تحولات، همواره دو عامل مهم اراده آزادی انسان و عشق به زندگی ویژگی های شرایط بنیادشکنی را نوید می‌دهند که آن توان را داشت تا انسان را در مرکز تصمیم‌گیری عقلایی و مستقل روابط اجتماعی قرار دهد.

برای روشنتر شدن نقش اینگونه اندیشه‌های انسانگرایانه برای شکل‌گیری اصل انسانیت می‌بایست از درون تحول اندیشه‌های متفکران دیگری نیز عبور کرد. ولی به دلیل ضرورت اختصار، فقط ژان ژاک روسو[۱] را به عنوان متفکری که آثارش برای شکل‌گیری اصل انسانیت منبع الهامی برای کانت بوده است، به گونه‌ای بسیار اجمالی، و تا آنجاییکه به این بحث مربوط می‌شود، در اینجا معرفی می‌نماییم. البته هیچ مدرکی مبنی بر آشنایی روسو با اندیشه‌های پیشگامان عصر نوزایی فرهیختگی انسان وجود ندارد. اما شواهدی وجود دارد که می‌تواند به مشابهت هایی در برخی از ابعاد انسان‌گرایی و اصل انسانیت کمک کند. اهمیت روسو در این بحث نیز این است که وی راه را برای استوار ساختن فرمان مطلق اصل انسانیت توسط کانت هموار کرد. به همین دلیل، و بدون وارد شدن به جزئیات اندیشه‌های وی، اشاراتی کوتاه به مفهوم انسان از دید او

[1] Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

اشاره می‌کنیم. علت این امر هم این است که روسو، در آثار مختلفی که از خود بجای گذاشت، انسان مدرن را از طریق ابعاد درونی حیات و نیاز به یافتن خویشتن اصیل خویش در مراحل قبل از شکل‌گیری زندگی اجتماعی به تصویر می‌کشد. در امیلی[۱] (۱۷۶۲) توضیح می‌دهد که در حقیقت، انسان به عنوان موجودی طبیعی می‌تواند خویشتن خویش را به شیوه‌ای اصیل از طریق جستجو در اعماق درون خود تعریف کند. این درک از خویشتن اصیل نمی‌تواند از طریق استدلال های فلسفی و یا مراجعه و تبعیت از باورهای الهی صورت پذیرد، بلکه هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد با آزادی کامل درباره خویشتن خویش تامل می‌کند، گو اینکه این خویشتن "توسط طبیعت به گونه‌ای ماندگار و غیرقابل ترسیم در وجود او به ودیعت نهاده شده است." (۲۴۸) نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که این ادراک حقیقت انسانی به گونه‌ای مستقل و قائم به ذات، نگرش‌های متفاوتی را برای هرکس در جهان اجتماعی باعث می‌شود. ولی در نهایت همه "آزاد، خوب، و خوشحال" خواهند بود. (۲۴۹) به همین دلیل، هویت انسانها به گونه‌های مختلف و متفاوتی شکل می‌گیرد. گو اینکه همه انسانها نیز به دلیل راه‌های مختلف یافتن خویش از درون هویت انسانی خود، که با آزادی اراده انجام می‌پذیرد، باید از برابری تفاوتهای هویتی برخوردار باشند. پیوند میان آزادی اراده برای یافتن خویش و اصالت‌های درونی هویتی، هر فرد را به نگرشی متفاوت در خصوص زندگی با معنی، زندگی خوب، و یا اهداف فرهنگی می‌کشاند. به همین دلیل، هویت مفهومی ذاتی است که توسط فرد و با اراده کاملا آزاد خود او کشف و سپس به لحاظ اجتماعی و در ارتباطات و تعاملات با آنها ساخته می‌شود.

مسلماً ارتباطی که روسو می‌کوشد میان آزادی اراده و شکل‌گیری هویت تعریف کرده و از این طریق به موضوع متفاوت بودن در شیوه‌های یافتن خویش دست یابد، به دقت در درک مفهوم آزادی در اندیشه او بستگی دارد. واقعیت این است که روسو از ستایشگران مشتاق آزادی است چرا که آن را جوهر انسانیت فرد می‌داند. آزادی به این معنا هرگز نمی‌تواند در ازای هر خواست دیگری معامله و تفویض شود زیرا نمی‌توان انسان را از جوهره انسانی ماهوی خود جدا کرد. "نادیده انگاشتن آزادی، یعنی انکار ارزش و شرافت انسان، حقوق و حتی وظیفه او است." در واقع ، آزادی اراده ویژگیهای منحصر به فرد انسان است، چیزی که او را از حیوانات متمایز می‌کند. حیوانات نیز انتخاب می‌کنند. ولی عمل انتخاب آنان از روی غریزه حیوانی است. انسان تنها آفریدگاری است که با انتخاب آزادانه و از روی اراده مستقل خویش خود را تعریف کرده و هویت

---

[1] *Emile*, or *On Education*

می‌یابد. به دلیل همین تأکید بر تقدیس مطلق آزادی به عنوان بالاترین ویژگی انسان، هرگاه این آزادی با ارزشهای دیگری مانند همکاری اجتماعی در تعارض قرار گیرد، باید دید چرا اساسا چنین تعارضی شکل گرفته است. در کتاب قرارداد اجتماعی[1] (۱۷۶۲) این نکته مهم را توضیح می‌دهد که در یک جامعه سالم، ارزشهای اجتماعی و حیات جمعی بر پایه اراده آزاد انسانی تعریف می‌شوند زیرا آزادی انسان چیزی نیست مگر ظرفیت ارادی او برای جهت دهی به اجتماعی که خود را در آن قرار داده و ویژگی های خاص خود را به نمایش می‌گذارد. این بدان معناست که هر چند آزادی امری ارادی و متعلق به انسان است، در پهنه اجتماعی و با دیگران بودن به امری عملی برای انتخاب کردن شیوه حیات جمعی ارتباط پیدا می‌کند. هماهنگی مشترک میان فرد و جمع برای کمال انسان به این معنی است که هرچند انسان در برابر ارزشهای اجتماعی با دیگران همراه است، ولی آزادی انتخاب برای او هرگز زایل نمی‌شود. بزرگترین مشکل برای همه انسانها این است که با ورود به عرصه اجتماعی برای یافتن متعالی خویش و توسعه کمالات انسانی، ممکن است از امر مهم آزاد بودن در هویت فردی خود فاصله گرفته و بطور کامل در جامعه مستحیل شوند. بنابراین اجتماعی، و به عبارتی متمدن شدن، ضرورتا به معنی تکامل هویت انسان و پیشرفت اخلاقی او نیست. بنابراین امر جامعه باید به گونه‌ای نظام یابد که در آن آزادی قربانی امر اجتماعی و با هم بودن نشود. "من قصد دارم توضیح دهم که آیا در نظم اجتماعی می‌توان قوانینی قابل اعتماد و مشروع ایجاد کرد که مردم را آنچنان که هستند، و قوانین را آنگونه که باید باشند، سامان بخشند." (روسو ۱۷۶۲، مقدمه) بنابراین در ساختار اجتماعی و معیارها و ارزشهای حاکم برآن، این اصل حاکمیت اراده انسان، اصل انسانیت، است که باید مبنای کار باشد.

درحقیقت، روسو یادآوری می‌کند که چندین معنی از واژه آزادی می‌تواند مستفاد شود. آزادی اراده که ذاتی وجود انسان است، استقلال فکری که به موجب آن فرد در جامعه انتخاب می‌کند، و آزادی به معنی تسلیم آزادی های مطلق به نفع و در جهت شکل بخشیدن به زندگی و ساختار اجتماعی. مفهوم آزادی به این آخرین معنی، انسان را با اراده خویش بر می‌انگیزد تا ضمن حفظ اصالت های فردگرایانه آزادانه مفاهیم و معیارهای زندگی کردن با دیگران را نیز خود تعریف نماید. "انسان آزاد به دنیا می‌آید، ولی در همه جا به بند کشیده شده است. در اینجاست که او فکر می‌کند آقای دیگران است، در حالیکه بیشتر از دیگران به بند کشیده شده است." (۵) بنابراین باید دید که چرا این زنجیرهای اسارت شکل گرفته است. چگونه است که انسان خود را به بند

[1] Rousseau, J.J. (1762). *The Social Contract*

می‌کشد بدون اینکه در فهم توان آزاد خویش اندیشه کند. بنابراین باید ابعاد مختلف آزادی و ارتباط آن با امر اجتماعی را توضیح داد تا بتوان با ادراک صحیح آن از قرار گرفتن در فهم خود خواهان آزادی جلوگیری کرد. به نظر روسو در حالت طبیعی، آزادی با ویژگی مطلق بودن همراه است. به این معنی که فرد تصور می‌کند که خواست او باید بدون قید و شرط و رها از هرنوع مانعی جامه عمل پوشد. در حالیکه صرف اجتماعی بودن این نیاز را ضروری می‌سازد تا انسان با همان اراده آزاد خود، انتخاب خویش را در جهت منافع همگان تعریف نماید. بنابراین جامعه سالم آنی است که مفهوم آزاد بودن را با اراده انسان و با امر اجتماعی بودن پیوند می‌بخشد. از اینروی، هدف سیاست این است که آزادی را به انسانها بازگرداند. یعنی بتواند رابطه آشتی میان اینکه انسانها در اصالت های فردی خود چه کسی هستند، و چگونه می‌توانند زندگی اجتماعی داشته باشند، برقرار نماید. آنچه این تحول معنایی مفهوم آزادی را برجسته می‌سازد این است که انسان با خودآگاهی کامل نسبت به اراده خویش، ابعاد مطلق بودن آزادی را در جهت منافع جمع تعدیل می‌نماید. در حقیقت، انسان مفهوم آزادی به معنی "رها بودن از هر مانعی، که به آن آزادی سلبی و یا منفی هم گفته می‌شود"، را به مفهوم آزادی به معنی اجتماعی آن، یعنی آگاهی از ضرورت بودن با دیگران باز تعریف می‌کند. در ادراک از این مفهوم آزادی است که نیازهای طبیعی انسان با معیارهای زندگی اجتماعی آزادانه و آگاهانه آمیخته و باز تعریف می‌شود. به عبارت دیگر ، در زندگی اجتماعی ، "آزادی منفی"[1] فردگرایانه مطلق به مفهومی از آزادی به معنی اجتماعی آن تبدیل می‌شود.

پیشتر در پاسخ به پرسشی که از سوی آکادمی دیژون[2] مطرح و پرسیده شده بود که ریشه‌های نابرابری اجتماعی چیست و آیا این نابرابری‌ها توسط قوانین طبیعی قابل قبول هستند؟، روسو در رساله ای با عنوان "گفتمانی در باره ریشه‌های نابرابری در میان انسانها"[3] توضیح داده بود که همه نابرابری‌ها ناشی از همان فهم نادرست آزادی است. به این معنی که ممکن است کسانی در تعقیب اهداف آزادانه خود اصل انسانیت را فراموش نمایند. منظور او از قوانین طبیعی نیز این است که همه طبیعت انسانی هدفمند است. این هدف در اجتماعی بودن تعریف

---

[1] Negative freedom.

[2] Academy of Dijon.

[3] Rousseau, J.J. (1754). *Discourse on the Origin and Basis of Inequality among Men.*

می‌شود. ولی در حیطه اجتماعی، عده ای با نادیده گرفتن اهمیت احترام به آزادی های دیگران، تصور می‌کنند آزادی معنای مطلق رها بودن از هر نوع مانعی را دارد. و به این ترتیب با انکار آزادی دیگران می‌کوشند بیشترین مزایا را از آن خود سازند. از اینروی، نابرابری امری ساخته شده اجتماعی و توسط خود انسان است. در جایی که نظم اجتماعی حضور ندارد، یعنی در شرایط کاملا طبیعی، انسانها بنا به مقتضی نیازهای طبیعی خود رفتار می‌کنند. در این شرایط، حرص و حسد، رقابت جویی و تمامیت خواهی، و انگیزش های ظاهری وجود ندارند. هر چه که هست احساسات طبیعی و حفظ حیات اوست. بنابراین تفاوتهای موجود میان مردم بسیار ناچیز است. در حالیکه نابرابری های اجتماعی و سیاسی به مراتب بالاتر و شدید تر می‌باشند. این نابرابری‌ها توسط تمدن انسانی به وجود آمده اند. این بلایا حاصل خود شیفتگی انسانی است. در اثر این خودخواهی و خودپرستی، انسان حسود، کینه توز، و تجاوزگر گشته و علاقه خود را بر دیگران مقدم می‌بخشد و هنوز تصور می‌کند که این امر به معنی برخورداری از آزادی است (۶)، در نتیجه نابرابری‌ها شکل گرفته و جامعه رو به سقوط می‌گذارد. به سخن دیگر، در حالیکه صیانت نفس امری طبیعی است، نفس پرستی با نظام طبیعی سازگار نیست و به همین دلیل در جوامعی که این خودپرستی شکل گیرد، به دلیل انکار اصل آزادی همه انسانها، ارکان آن جامعه از درون پوسیده و رو به اضمحلال می‌گذارد.

برای توضیح بیشتر اهمیت صیانت طبیعی نفس، می‌توان توضیح داد که انسان در حالت طبیعی احساسات و نیازهای طبیعی خود را دنبال می‌کند. این شرایطی است که در آن انسان از آزادی طبیعی خود بدون هیچ حذف و تبعیضی استفاده می‌برد. در این شرایط، انسان مرتکب اعمال شیطانی نمی‌شود زیرا ذاتاً خودخواه و شرور نیست. در حقیقت، نسبت به انجام خودپرستی ناآگاه است. بنابراین، فضیلت هم برای او بی مفهوم است. هرآنچه در حیات طبیعی او تعریف می‌شود مبنایی طبیعی دارد. اما ورود به عرصه اجتماعی بدون شکل‌گیری ادراک صحیحی از مفهوم آزادی، او را به این توهم می‌کشاند که آزاد بودن یعنی اینکه همه چیز را از آن خود ساخته و یا جهان خود را آنگونه که می‌خواهد تعریف نماید. به همین دلیل، از احترام به حقوق و آزادی های همنوعان خود سرباز زده و در انجام خدمات عمومی برای آنان، و از همه مهمتر ادراک فهم خیر عمومی کوتاهی می‌کند. او تنها خود را تنها مالک کل جهان تصور می‌کند. (۴۱) بنابراین، اندیشه هابسی انسان "انسان برای انسان گرگ است" را باید به چالش کشید. انسان در حالت طبیعت موجودی پاک و بی گناه، ولی هنوز اجتماعی نشده است. این انسان روحی پاک و قلبی سرشار از زندگی دارد. به دنیای تصنع و رقابت جویی تعلق خاطر ندارد. صیانت طبیعی نفس نیز کمترین

ضرر وزیان را برای دیگران باعث می‌شود. هرگاه مردم بر اساس اینگونه معیارهای حقوق طبیعی زندگی کنند، شاید مناسب‌ترین نوع زندگی صلح آمیز برای همگان فراهم شود زیرا که در حالت طبیعی زیاده خواهی بی معناست.

با وجود همه این ویژگی های طبیعی، انسان برای گسترش روابط خود با همنوعان خویش که موجبات تعالی شخصیت او را فراهم می‌سازد، به زندگی اجتماعی روی می‌آورد. این روابط اجتماعی است که احساس انسان بودن او را شکوفا می‌کند. وی در زندگی اجتماعی به کمک همنوعان خود نیاز دارد تا بتواند ماهیت اجتماعی بودن هویت خود را بارور سازد. این نیاز اجتماعی بودن است که او را از فردگرایی خارج ساخته و فردیتی اجتماعی برای او فراهم می‌آورد. با همه این اوصاف، همان نجیب وحشی، با ورود به زندگی اجتماعی آسیب های جامعه را تجربه کرده، رقابتگر، حسود، و فاسد می‌شود. به عبارت دیگر، هرچند انسان که در زندگی اجتماعی موجودیت تاریخی خویش را تعریف می‌کند، صیانت طبیعی نفس خود را به پای حرص و آزو قربانی خودخواهی‌هایی که در زیر عنوان آزادی تصور می‌کند، می‌سازد. بنابراین، ادراک نادرست از مفهوم آزادی نفس پرستی سالم و طبیعی انسانها را به خودخواهی تبدیل می‌کند و آنها را با غرور، پوچی، و احساس برتری طلبی، فریب، پرخاشگری، و اندیشه نابودی دیگران پیوند می‌بخشد. (٥٣) در نتیجه، روابط اجتماعی ظالمانه شکل گرفته و نابرابری های گوناگون تاسیس می‌شوند. آنان به بهانه‌های مختلف برای خود امتیازاتی در نظر گرفته و دیگران را از آنها محروم می‌سازند. در این شرایط، ثروت و مکنت، غرور و مناسب اجتماعی، و یا ظواهر به عنوان معیار و ملاک های اجتماعی بودن تصور می‌شوند. در این شرایط است که انسان از هویت انسانی خود خارج و به موجودی منفور و خودخواه تبدیل می‌شود.

این دیدگاهی است که روسو می‌کوشد در اختیار همنوعان خود قرار دهد تا در یابند که اگر مناصب و مزایای اجتماعی و سیاسی، به به تبع آن اقتصادی ار اختیار کنترل دیگران است، به این دلیل می‌باشد که آنان روابط اجتماعی را بر اساس فهم نادرستی از مفهوم آزادی در انحصار خود گرفته اند. از اینروی به آسانی توانسته اند جایگاه‌های نابرابر خود را با همان عنوان آزادی و قرارداد اجتماعی به هنجاری عادی تبدیل سازند. این شرایط انحرافی واقعی از طبیعت انسانی است. مشکل اولیه انسان در این شرایط اجتماعی در این واقعیت دارد که او ادراک نادرستی از آزادی برای خود تعریف کرده و در نتیجه فاسد شده است. دراین شرایط عزت او بدون فضیلت، عقلانیت بدون خردمندی، و لذت از زندگی بدون داشتن احساس خوشبختی می‌باشد. این انسان

توانایی های خود را توسعه می‌دهد ولی نمی‌تواند جامعه‌ای سالم را بوجود آورد که در آن احساس خوشبخت بودن برای همه فراهم آید.

اصل انسانیت در آینه عصر روشنگری

روشنگری همانا خروج انسان از عدم بلوغ خود تحمیلی خود اوست. یعنی ناتوانی از بکار گرفتن ظرفیت فهمیدن خود بدون راهنمایی دیگران. این عدم بلوغ خود-تحمیلی نه در سفیه بودن فرد، بلکه در فقدان عزم و شهامت در بکار گیری فهم خود می‌باشد. بنابراین، شعار روشنگری این است: "شهامت داشته باش و فهم خود را بکار گیر."

مقدمه

عصر روشنگری همان‌گونه که از این نام بر می‌آید، به دوره‌ای اطلاق می‌شود که در آن، از طریق هم‌پیوندی عقلانیت با اصل انسانیت و حقوق طبیعی، جهان‌بینی نوینی پدید آورده شده است. در این جهان‌بینی نوین، تنها انسان و اراده آزاد و مستقل عقلایی او معیار سنجش همه امور قرار داده شده است. بنابراین موضوع خدا و دین هم به تابعی از این جهان‌بینی عقل گرایانه تبدیل شد. سرآمد متفکران این دوره اساساً آلمانی، فرانسوی و انگلیسی بودند که هر کدام نیز واژه خاص "روشنگر شدن"[1] را در متن فرهنگی خود تعریف کردند. بنابراین به عنوان دوره‌ای در متن فرآیند مدرن شدن یا مدرنیته، عصر روشنگری نشانگر چرخشی از تحولات اندیشه مدرن از خواستگاه نوزایی خود در ایتالیا به سوی دیگر بخش های اروپا تغییر پیدا کرد. تکیه بر انسان و قدرت عقلایی او برای بنیاد نهادن جامعه‌ای نو برای تأمین خوشبختی انسانها،

[1] Enlightenment in English, Aufklarung in German, and Lumieres in French.

همه مرزهای علم، هنر، ادبیات، سیاست، و فلسفه را دگرگون ساخت به گونه‌ای که همه این عرصه‌های خلاقیت انسانی تحت الشعاع عقلانیت برای رها شدن و به خوشبختی رسیدن از طریق اندیشه نو، نگاه نو به جهان، و دانش و آگاهی نوین قرار گرفتند. هدف نهایی این گونه تحولات این بود که پیشرفت‌های بنیادین در جهت پایان بخشیدن به رنج های انسان فراهم آید. به همین دلیل می‌توان به سادگی عصر روشنگری را فرآیندی روشنگرانه برای بهبودی در شرایط زندگی دانست که شالوده‌های نظم فکری و جهان‌بینی پیش مدرن را درهم شکست و بنیادهای جامعه‌ای را تعریف کرد که در آن همه امور با اراده مستقل انسانی تعریف و تأمین شود. نکته مهمی که در این فرآیند قابل توجه است همانا امید و خوشبختی نسبت به آینده و تاریخ و نیز تعامل انسانی بود. همین آینده نگری نو عی جهت گیری خطّی را باعث شد که اساس علم نوین و یا جهان‌بینی علمی را شکل داد.

وقتی که به این مجموعه تحولات فکری بیندیشیم درمی یابیم که عصر روشنگری از محدودیت های نوزایی فرهیختگی انسان، یعنی رنسانس، فراتر رفته و عصری را نوید داد که همه توانایی های انسان به کشف قوای درونی و استعدادهای انسانی برای یادگیری روش های غلبه بر نه تنها موانع طبیعی بر سر راه پیشرفت عقلایی انسان، بلکه بر همه بازدارنده‌های فکری و اندیشه قرار داشت. البته این تحولات را نمی‌توان بریده از پیش زمینه‌های تاریخی عصر باستان دانست که همواره در جستجوی عصر طلایی و مدینه فاضله متفکران افلاطونی و یا رم باستان و بشارت های بیرون بود. به عنوان مثال در اشعار "هسیود"[1] شاعر یونانی نظم الهی در جهان تحت نظر زئوس، مایه‌های اصلی بیداری فکری یونانیان را شکل بخشید تا بتواند پیشرفت‌هایی را در زندگی انسانی به وجود آورد. آنگاه که جدایی و شکافی میان انسان و خدایان به وجود آمد، انسان گستاخی پیشه کرد و سعی نمود بر دیگران غلبه پیدا کند. این توهم موجبات فلاکت انسان را فراهم ساخت. ولی در بلندمدت انسان در پناه همان نظم الهی می‌تواند بر تاریکی اندیشه غلبه کند و در مسیر عدالت خواهی قرار گیرد. (فریزر، ۱۹۸۳: ۲۸) بنابراین سیر تاریخ به شکلی فرجام گرایانه به سوی پیشرفت‌های انسانی رهسپار است. این اعتقادات خود ریشه‌های عمیق تری در اندرزهای حکیمانه بابلیان در سالهای۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ پیش از میلاد مسیح و نیز فرامین مصری حدود ۱۱۰۰ سال پیش

---

[1] به نقل از دایره المعارف بریتانیکا:

Hesiod, Greek Hesiodos, Latin Hesiodus, (flourished c. 700 BC), one of the earliest Greek poets, often called the “father of Greek didactic poetry.” Two of his complete epics have survived,
the Theogony, relating the myths of the gods, and the Works and Days, describing peasant life.

از میلاد درباره راه و روش صحیح زندگی، داشت. در نزد اینان، خردمندان افراد تحصیل کرده ای بودند که اندرزها و مشاوره‌ه ای آنان مبنایی عقلایی داشت و لذا ماهیتاً به دلیل جهانشمول بودن آن از همه مرزهای قومی و یا فرهنگی فراتر می‌رفت. پیام های این نوع خردمندی نیز بیشتر اخلاقی بوده و به مردم و یا رهبران جامعه مزایای خوب بودن و دوری از بدی را می‌آموخت. هدف اصلی نیز این بود که از طریق خردمندی جامعه بر بنای نظم، حقیقت جویی، و عدالت قرار گرفته و شرایط زندگی مردم را روبه بهبودی و پیشرفت بگذارد.

کسی که برای دیگران آزار فراهم می‌آورد، به خودش زیان می‌رساند
و طرح های زیانبار نهایتاً به خود طراح بازمی گردد.
و یا اینکه:
کسی که گودالی برای دیگران می‌کند، خود به درون آن می‌افتد.
و کسی که سنگی پرتاب می‌کند به خودش می‌خورد. (۱۱۱)

به همین سان افلاطون نیز اعتقاد داشت که جریان تاریخ بازتاب دهنده پیشرفت و بهبودی در شرایط انسان است. به نظر او "هسیود" نیز از همین تعابیر در بیان توسعه انسانی سخن گفته است و حرکت تاریخ را از دوره‌ای به دوره دیگر زیر نظر خدایان همواره روبه پیشرفت می‌داند. این ادوار از خانواده شروع شده، شکلی قبیله ای به خود می‌گیرد، و در نهایت در نظام شهری مستقر می‌شود که در آن فضایل خردمندی شهروندی زمینه‌های خوشبختی مردم را فراهم می‌آورد. لوکرتیتوس[1] شاعر و نویسنده رومی نیز توضیح می‌دهد که شرایط زندگی انسان از نقطه نظر فرهنگی و نیز تکنولوژیکی همواره به سوی بهبودی در حرکت می‌باشد. این گونه تحولات در شرایط زندگی انسان از راه مشاهده و آزمایش قابل پیش بینی است: نگاه کنید "اجسام نامرئی دو بار وجود دارند، در عمل و روش آنها رابا تندبادهای عظیمی مواجه می‌کنند که عملاً قابل مشاهده هستند." در ارایه استدلال های مشابهی می‌کوشد در متن حیات به نظمی قابل ستایش برسد. "کسی نمی‌تواند رایحه و بو، سرما و گرما، و یا صدا را ببیند، نمی‌تواند خروج آب از لباس در هنگام خشک شدن را احساس کند، سایش انگشتان دست، رویش دندان را ببیند، نمی‌تواند رشد جوانی یا مراحل تدریجی کهولت را بازیابد. ولی واقعیت مسلم این است که چنین دگرگونی ها و یا اتفاق هایی نشان می‌دهد که طبیعت چیزها به گونه‌ای نامرئی در جریان است."[2]

---

[1] Titus Lucretius Carus (C.99BC-C.55 BC)

[2] Poetry Foundation.Org/Poets/Lucretius

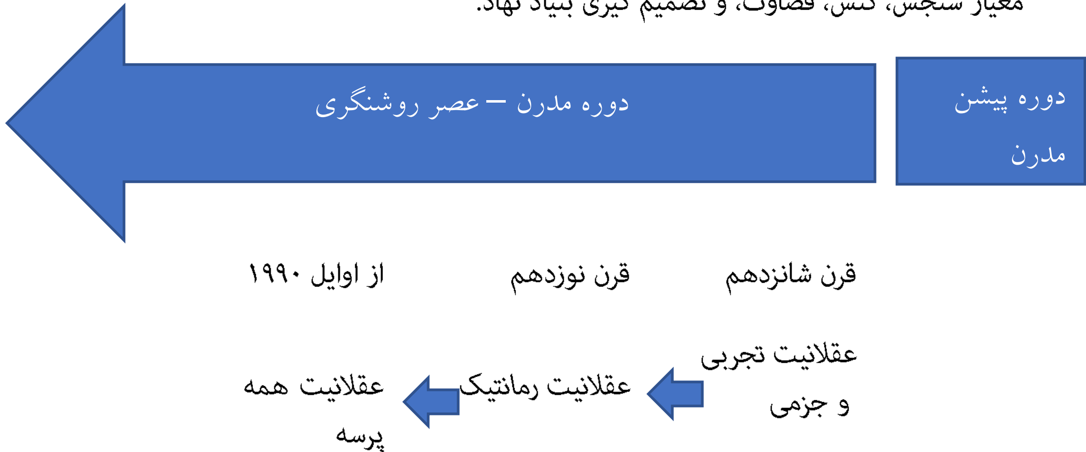
این ماهیت خطی تاریخی در مسیر بهبودی شرایط زندگی انسان از درون تاریخ اندیشه‌های یهودایی- مسیحایی نیز می‌گذرد. مشیت الهی و طرح های او برای رهایی بشریت و استخلاص از رنج ها در جریان تحولات تاریخی قابل مشاهده است. اگر جوامع بشری روبه تباهی و سقوط می‌گذارد، آن گونه که آگوستین توضیح می‌دهد، به این دلیل است که انسانها خود را در محدوده دنیای زمینی محصور ساخته اند. در حالی که عالم الهی همواره مردم را به رستگاری فرا می‌خواند. بنابراین، انسان در لبه‌های همپوش در جهان زمینی و آسمانی قرار دارد و باید خود راه را انتخاب کند. ولی مشیت الهی بر این است که تحت هدایت پیامبر مسیح مردم از تردیدها عبور کرده و راه جهان الهی و آسمانی را در پیش خود باز گشایند. این تأثیرات به وضوح در اشعار دانته که قبلاً توضیح داده شد، قابل مشاهده است. انسان خلق نشده است که زندگی غیرانسانی داشته باشد چرا که خلقت او با آگاهی ها، توانایی شناخت و فضایل همراه است. بوکاچیو و دیگر پیشگامان عصر نوزایی انسانی همه براین باور بودند که انسان توانایی اندیشه کردن برای پیشبرد امور خود و رهایی از رنج ها و مصائب را دارد.

این فصل دو هدف را تعریف و بنابراین به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش اول مروری اجمالی به ویژگی های عصر روشنگری، تحولات آن، و بازتاب ها برای تکامل اصل انسانیت به معنی مدرن کلمه اختصاص یافته است. بخش دوم به بررسی مفهوم روشنگری از نقطه نظر کانت می‌پردازد.

روشنگری نهضتی فلسفی برای رهایی بخش

از آغازین سالهای قرن هفدهم نسیم آزادی خواهی بر قاره اروپا دمیدن گرفت. تقاضا برای عقلانیت و عاملیت انسانی مستقل، مشاهده و تجربه حسی به عنوان منبع الهام دانش، رهایی از نظام های ستمگر اجتماعی و سیاسی و نیز آزاد شدن از جمود فکری، خرافه گرایی و بی‌سوادی، بردباری و پذیرش باورهای مختلف، تصمیم‌گیریهای مستقل از عوامل خارجی بر انسان و فشار جدایی دین از سیاست، و در نهایت اشتیاق برای پایان بخشیدن به دوره‌های تاریخی، همه و همه نوید عصری نوین را دادند که انسان و اراده آزاد او برای تصمیم گیری شاخصه تعیین کننده آن بود. متفکران و فلاسفه عصر روشنگری بنای مستحکمی از زندگی نو را ساختند که پایه‌های روشنفکری آن قبلاً توسط پیشگامان عصر نوزایی شکل گرفته بود. ولی نهضت روشنگری یا عصر عقل گرایی به شکل ها و سلایق مختلف در علم، هنر، فلسفه و دانش متبلور شده و نفوذ بی‌تردید خود را بر امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به انحاء مختلف نشان داد. بنابراین اندیشه‌های

روشنگری در بافت خود متکثر و چند بعدی بود و در مسیری تکاملی تا قرن نوزدهم از دوران ادوار بطئی تا روشنگری به اوج رسیده سیر کرد و در نهایت عقلانیت انسانی را به عنوان تنها معیار سنجش، کنش، قضاوت، و تصمیم گیری بنیاد نهاد.



یوهان کپلر[1] ستاره شناس آلمانی با کشف قانون حرکت اجرام سماوی فضای متفاوت علمی در مقایسه با اندیشه‌های عصر سلطه فلسفه اهل مدرسه را به وجود آورد. این سیاره‌ها هستند که در یک فضای ادواری بیضی شکل می‌چرخند. این چرخش تابع قانون طبیعی منطقه حرکت آنان است. یعنی حرکت و چرخش هر یک از اجرام آسمانی متناسب با مساحت و فاصله میان آن اجرام و نقطه مرکزی می‌باشد. بنابراین کل فلک از قوانین هماهنگ و متوازنی الهام می‌گیرد. این کشف بی نظیر الهام بخش اندیشه‌هایی مدرن در آغاز قرن هفدهم بود که هر کدام به نوعی پایه‌های علم نوین مبتنی بر کشفیات عقلایی انسان را بنیاد نهادند. ولی آنچه که اهمیت اندیشه‌های کپلر را برای توضیح پیام های رهایی بخش عصر روشنگری توضیح می‌دهد، تأثیر نافذی بود که او بر شکل‌گیری جامعه علمی داشته و از طریق آن توانست باورهای مذهبی جزمی کلیسای مسلط آن زمان را به چالش بکشد. جهان خلقت با نظم و هارمونی خاصی که در خود دارد، عقلانیت انسانی را برمی‌انگیزد تا قوانین آن را کشف کرده و از این طریق محیطی پویا برای

---

[1] Johannes Kepler (1571-1630) was a German astronomer, mathematician, astrologer, natural philosopher and writer on music. He is a key figure in the 17th-century Scientific Revolution, best known for his laws of planetary motion, and his books *Astronomia nova*, *Harmonice Mundi, and Epitome Astronomiae Copernicanae*.

خود به وجود آورد. به عبارت بهتر، تثلیث که دربرگیرنده یک ذهنیت منسجم الهی بود که خداوند را در مرکز، عیسی را در محیط پیرامونی، و روح مقدس را فضایی قرار می‌داد که فاصله میان مرکز و محیط پیرامونی را در بر می‌گرفت، با تفسیری نوین توسط کپلر در توضیح قوانین طبیعی مورد توضیحی نوین و دنیایی قرار گرفت. خورشید مرکز، اجرام سماوی در حال گردش پیرامونی مرکز، محیط کهکشان، و روح مقدس همه فضایی است که این گونه اجرام سماوی در آن در نظمی متعادل و موزون با یکدیگر در تعادل می‌باشند. بنابراین خداوند هستی خلاق و آفریننده ای است که حضورش در کهکشان و عناصر و اجرام سماوی به خوبی واضح و نمایان است. جهان طبیعی همانند آینه‌ای است که چهره خداوند را نشان می‌دهد. بنابراین خداوندگاری باید با مبنای عقلایی انسانی فهمیده شود تا تسلیم شدن کامل در برابر جمود فکری نظریه‌های الهی کلیسا و دیگر نظام های مذهبی مسلط بر اندیشه‌ها و جهان‌بینی مردم. اساساً خداوند نیز ظرفیت عقلایی انسان را آن گونه آفریده است تا بتواند ساختار جهان را ادراک کرده و قوانین آن را توضیح دهد. محور همه امور و حیات نیز باید در این ظرفیت خلاق انسانی توضیح داده شود.

گالیله[1] برای فارسی زبانان بیشتر شناخته شده است. نظریه علمی او مبنی بر اینکه کره زمین مرکز کهکشان نیست، خشم کلیسا را برانگیخته، و او را به ارتداد متهم و محکوم نمود. گالیله وقتی که تلسکوپ خود را به روی آسمان گشود دریافت که کهکشان راه شیری مجموعه ای بیشمار از ستارگان است. او سطحی غیرصاف بر روی ماه دید که نشان از حفره‌ها و برجستگی ها داشت، و به زودی یاد گرفت که مشتری برای خود چهار قمر دارد و ناهید دارای فازهای مانند ماه دارد. این گونه کشف ها زنگ خطری برای کلیسای کاتولیک بود چرا که پایه‌های الهیاتی مسیحیت آن زمان در خصوص قوانین طبیعت را به چالش کشیده و انسان را مرکز فهم جهان طبیعی قرار می‌داد. کلیسای کاتولیک جهان‌بینی خود را بر اساس آموزه‌های ارسطو بنیاد نهاده بود. این نظریه ارسطویی که روح ناظر بر فلسفه اصحاب مدرسه را شکل می‌داد، نمی‌توانست بر مشاهده و آزمایش تکیه کند. از این روی کشفیات گالیله که مشاهده را مبنای قبول جهان‌بینی علمی براساس دوران به دور خورشید می‌دانست، به موضعی در مقابل وضدیت با مذهب، و در نتیجه، ارتداد تلقی می‌شد. کلیسا و دستگاه‌های نهادین مذهب به مقابله با عقلانیت انسان-محور پرداخت. در نهایت پاپ "اوربان سوم"[2] اجازه نشر آثار و افکار گالیله را داد و گالیله کتابی را با عنوان "گفتمانی

[1] Galileo di Vincenzo Bonaiuti de' Galilei (1564-1642), commonly referred to as Galileo, was an Italian astronomer, physicist and engineer who made fundamental contributions to the sciences of motion, astronomy, and strength of materials and to the development of the scientific method.

[2] Pope Urban III

درباره دو نظام عمده جهانی" در سال ۱۶۳۲ انتشار داد.[1] ستاره شناس کپرنیک، کپلر، و گالیله اهمیت علم مبتنی بر مشاهده و آزمایش به یاری و مدیریت عقلایی انسان را در برابر جمود فکری دستگاه مذهب قرار دادند.

رنه دکارت[2]، فرانسیس بیکن[3]، و اسحاق نیوتون[4] انوار نهضت روشنگری انسان محور را برجسته تر ساختند. در نتیجه جهان‌بینی علمی و انقلاب فلسفی مبتنی بر عقلانیت راه را هرچه بیشتر به سوی رهایی از انقیاد کلیسایی، آزادی اندیشه، و دستیابی به پیشرفت‌های نوین هموار نمود. بنابراین سرآغاز ظهور عصر روشنگری را باید در "من می‌اندیشم، پس من هستم" دکارت و نیز اصول انقلاب علمی نیوتون یافت که ریشه‌های خود را در اندیشه‌های ستاره شناسان پیشین و قبل تر از آن در یافته‌های پیشگامان نوزایی فرهیختگی انسان دوانده بود. به دنبال این گونه تحولات اولیه بود که نهضت روشنفکری عقلایی انسان به تدریج راه خود را به سوی نظریه پردازی جامعه شناسی، فلسفه سیاسی و روانشناسی انسان باز کرد. لویاتان توماس هابس[5] در سال ۱۶۵۱ سرآغازی نوین در بنیانگذاری فلسفه سیاسی بود که بنای جامعه را براساس رضایت و آزادی اراده فرد برای تصمیم گیری معرفی نمود. در معرفی هابس نمی‌توان نفوذ فلسفه علوم طبیعی بر اندیشه‌های او را نادیده گرفت. ولی آنچه که هابس را به عنوان یکی از معماران پیشگام عصر روشنگری و آزادی انسان برای انتخاب معرفی می‌نماید نظریه قرارداد اجتماعی اوست که شکل‌گیری جامعه را بر پایه برخورداری از آزادی های قراردادی تعریف می‌کرد. بدون اینکه نیاز باشد تا به جزئیات فلسفه فکری او بپردازیم، مناسب است تا به طور خلاصه چند فرضیه را برای معرفی افکار او که جهتی رهایی بخشی داشتند، مورد توجه قرار دهیم.

---

[1] A Dialogue Concerning the Two Chief World Systems

[2] René Descartes (1596–1650) was a creative mathematician of the first order, an important scientific thinker, and an original metaphysician.

[3] Francis Bacon (1561–1626) was one of the leading figures in natural philosophy and in the field of scientific methodology in the period of transition from the Renaissance to the early modern era. As a lawyer, a member of parliament, and Queen's Counsel, Bacon wrote on questions of law, state and religion, as well as on contemporary politics; but he also published texts in which he speculated on possible conceptions of society, and he pondered questions of ethics (*Essays*) even in his works on natural philosophy (*The Advancement of Learning*).

[4] Isaac Newton (1642-1727, English physicist and mathematician, who was the culminating figure of the Scientific Revolution of the 17th century.

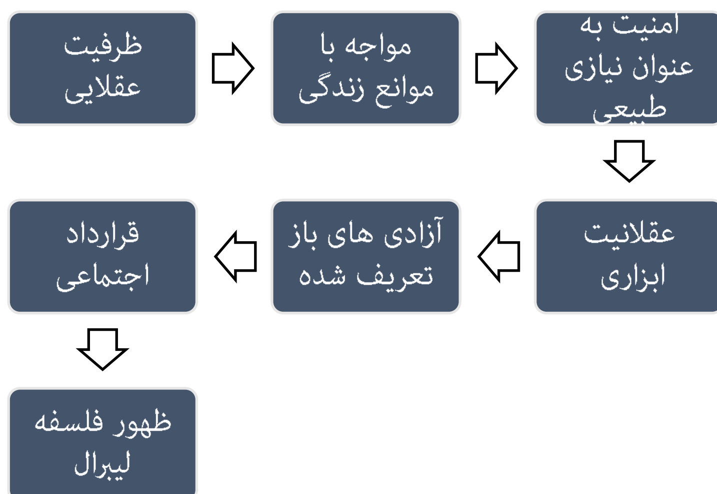
[5] Hobbes, T. (1651). *Leviathan*.

اول اینکه انسانها همگی دارای ظرفیت عقلایی برای فهمیدن و استدلال کردن هستند. ولی این ظرفیت در فهم امور جهتی حسابگرانه به خود گرفته و به نوعی به فلسفه اصالت سود تبدیل می‌شود. آنها فعالیت های خود را از پیش می‌سنجند تا بتواند نتایج حاصل از آن را پیش بینی نماید. بنابراین در همه حال این انسان است که تصمیم می‌گیرد، ارزیابی می‌کند، و براساس آن اقدام می‌نماید. این انسانی آزاد است که از همه قید و پیش مدرن رها شده و خود تصمیم می‌گیرد و تابع هیچ نظم از پیش تعیین شده نیست.

دوم اینکه انسانها همه به دنبال تأمین تمایلات طبیعی و دوری از زیانها هستند. اولین نگرانی انسان با پدیده مرگ زودرس و غیر طبیعی ارتباط دارد. یعنی می‌خواهد از آسیب دیدن در اثر بی نظمی های اجتماعی، خشونت ها و جنگ ها در امان باشد. به همین جهت به قرارداد اجتماعی تن در می‌دهد تا امنیت خود را تأمین کند. درعین حال امنیت ابعاد اقتصادی و روانشناسانه فرهنگی نیز نیز در این تمایلات حضور دارد. هر کس می‌کوشد تا امکانات و دارایی های لازم را برای خود فراهم آورده و نبوغ و قدرت فکری و فرهنگی خود را نیز به عنوان مظاهر قدرت درمعرض نمایش دیگران قرار دهد.

سومین فرضیه اینکه دستیابی به نیازها به توانمندها بستگی دارد. فرمان اخلاقی که از این فرضیه برمی خیزد این است که اگر خواهان زندگی همراه با خوشبختی هستید، باید خود را توانمند سازید. زندگی سراسر تلاشی است برای توانمند شدن با هدف بقا و خوشبخت بودن. این تلاش در نهاد انسانها قرار دارد، ولی دستیابی به آن توسط اراده آزاد آنان تأمین می‌شود. به موجب همان نگرش عقل گرایانه ابزاری، هرگاه نتوان به امنیت از طریق توانمند شدن رسید، باید از طریق قراردادی اجتماعی با دیگران از خود محافظت نمود. علاوه بر این عقلانیت ابزاری فرمان می‌دهد که خوشبختی را از طریق یک نظام قراردادی اجتماعی متقابلاً پیش برنده به دست آورد.

چهارم اینکه تلاش و رقابت جویی برای تأمین امنیت و رفاه بخش مهم و اصلی از ماهیت طبیعی انسان است. ولی به دلیل همان قوه عقلایی، انسانها آزادی های مطلق خود را به نفع تعریف و تأمین معنوی ساختاری از آزادی تعدیل کرده و می‌کوشند آزادی و رهایی را در متن جامعه نهادین سازند. بنابراین آزادی و حق برخورداری از امنیت و رفاه توسط اجماع عمومی و از طریق دستیابی به قرارداد اجتماعی امکان پذیر است. به همین سبب به ایجاد ساختار و روابط اجتماعی عقلایی نیاز است که اجزای آن توسط مردم و از طیب خاطر تمام و کمال تعریف و تأمین شده است.

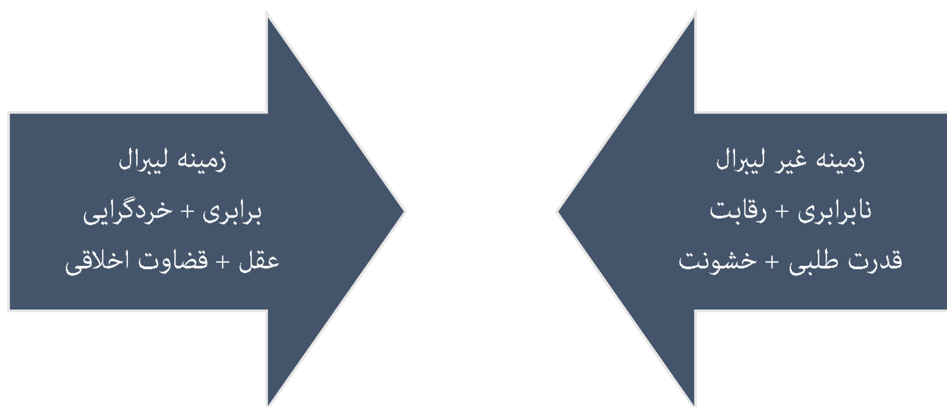


پنجمین فرضیه اینکه نمی‌توان هابس را فقط به عنوان معمار سیاست قدرت معرفی کرد. این درست که هابس با تکیه بر تلاش برای قدرتمند شدن برای رسیدن به امنیت نظریه اجتماعی خود را تعریف می‌کند. و این درست که بحث او در نظریه جنگ همه علیه همه در حالت طبیعت خمیر مایه ای برای دفاع پیش دستانه[1] در حقوق بین‌الملل فراهم آورده است، ولی نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که همه این فرضیه‌ها براساس آزادی اراده و تصمیم عقلایی انسان تعریف می‌شوند. یعنی این انسان است که خود را از همه قیود وابستگی های پیشین رها ساخته، راه مشاهده و آزمایش را در پیش می‌گیرد، و با استدلال فکری خویش به این نتیجه می‌رسد که قرارداد اجتماعی و آزادی های ساخته شده حاصل از آن منافع بیشتری برای همه دربردارد. بنابراین، هابس درعین حال پدر فلسفه لیبرالیزم قراردادی در فلسفه سیاسی اباید به حساب آید.

در فصول و کتابهای پیشین ادامه کار نهضت رهایی بخش عصر روشنگری در آثار و اندیشه‌های جان لاک، استوارت میل، و هیوم توضیح داده شده‌اند. به همین جهت از توضیح نفوذ آنان بر شکل‌گیری اندیشه و تحولات رهایی بخش اجتماعی و سیاسی صرفنظر کرده و به طور خلاصه یادآوری می‌نماییم که جان لاک به عنوان بنیانگذار فلسفه سیاسی لیبرال حتی قانون طبیعی را در محدوده عقلانیت آزاد انسانی، رهایی از همه قیود مذهبی و الهی، جستجوی راههای تحقق عدالت اجتماعی جستجو می‌کند. نکته بسیار مهمی که لاک می‌آموزد این است که برخورداری از آزادی های فردگرایانه ضرورتاً نمی‌تواند امری مطلق و به تعبیر لاک جوازی برای انجام هر کاری

[1] Preemptory defense = anticipatory defense.

باشد. آزادی فقط وقتی بامعنی خواهد بود که در فرصت های اجتماعی برابر برای همه مردم متبلور شود. هرگاه این حق برخورداری از آزادی برای همگان و به نحوی برابر مورد غفلت قرار گیرد، معنی آزادی مخدوش می‌شود. لذا آزادی با مسئولیت اجتماعی برای پیشبرد آزادی های همه مردم معنا و مفهوم پیدا می‌کند.

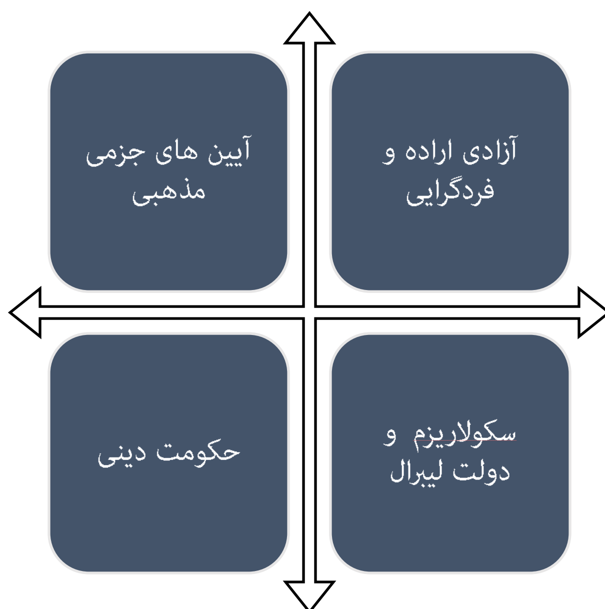


لاک می‌آموزد که برخورداری از آزادی پایه و اساس مشروعیت دولت و نظم سیاسی است. این مشروعیت وقتی اتفاق می‌افتد که دولت قوای حاکمیت خود را از حاکمیت عقلایی و نیز اخلاقی شهروندان خود کسب می‌کند. این توازن میان موضوع استقلال حاکمیتی فقط در فضای لیبرال سیاسی اتفاق می‌افتد و آن هنگامی است که:

- شهروندان بدون هیچ ترس و نگرانی می‌توانند نقطه نظرات خود را آزادانه بیان نموده فرصت یابند تا
- در تدوین و توسعه عمومی دموکراتیک تسهیل شده و شهروندان را به عنوان بازیگران فعال در مشارکت عمومی و در تصمیم گیری توانمند می‌سازد. بنابراین،
- شهروندان می‌توانند به لحاظ عینی و عملی از استقلال فکری در تصمیم گیری بهره مند شوند.
- نتیجه نهایی این است که در همه حال این حاکمیت مستقل اراده اوست که مبنای شکل‌گیری جامعه، تبعات، و فرآیندهای آن می‌باشد، و در نتیجه،

- جامعه سیاسی تا وقتی به حیات سامان وار خود ادامه می‌دهد که بر مبنای اراده و آزادی شهروندان مطابقت داشته باشد. برای حفظ جامعه بسامان لیبرال قانون ناظر بر روابط اجتماعی و مردم نیز خود مولود تصمیم‌گیری آزادانه هستند.قانون طبیعی نمی‌تواند مردم را به رعایت آنچه که خوئ مسلم فرض کرده و یا تأسیس نموده اند، مکلف نگه دارد.

- مرزهای روشنی نیز باید میان سیاست و مذهب تعریف شوند. این در حیطه‌هایی متفاوت با مأموریتهای متفاوتی هستند. هرگاه مذهب وارد سیاست شود، آزادی و استقلال فکری مردم را روبه تحلیل می‌برد. پس همیشه و در همه حال باید حق انتخاب آزادانه و آگاهانه آنها را معیار و ملاک تصمیم گیریها درباره ویژگی و قوانین فضای عمومی جامعه دانست.



علاوه بر جامعه انگلیسی که شاید مهمترین متفکران عصر روشنگری را به عصر نو و هواداران آن معرفی کرد، جامعه فرانسوی نیز در تولید و پیشبرد اندیشه‌های روشنگری نقش بسزایی ایفا نمود. مهمترین و بارزترین این مشارکت در میان اصحاب دایره‌المعارف اتفاق افتاد که

به مدت ۳۱ سال به نشر آثار و اندیشه‌های روشنگری شامل توسعه علم و دانش نوین، ضرورت جدایی مذهب از سیاست، اهمیت بردباری و تساهل، و بایسته بودن اندیشه باز و مفهوم جامعه باز در پیشرفت و توسعه بشری پرداخت. بنابراین مجموعه کارهایی که در طول این مدت توسط دایره المعارف تهیه شده آثار غیرقابل تردیدی بر تحولات جامعه فرانسوی، ظهور انقلاب فرانسه و نیز اندیشه‌های اروپایی داشت. بنابراین اصحاب دایره المعارف چالشی سهمگین را علیه سلطه دستگاه محافظه کار مذهبی، سنت های اشرافی، و نیز حضور دیگر گروه‌هایی از جامعه آغاز کرد که هیچ نوع اصلاح و اندیشه روشنگرانه معطوف به ارزش های لیبرال را برنمی تابیدند. طبیعی بود که آثاری که توسط این گروه تهیه می‌شد مورد اعتراض و نیز سانسور شدید شورای دولتی مسیحی فرانسه و مخالفت های سرسختانه آن قرار گرفت.

مجموعه دایره المعارف با انتشار آثار فلاسفه بزرگ فرانسوی مانند ولتر، روسو، مونتسکیو، و دیدرو، جریان نهضت روشنگری را به نقطه اوج خود رساند. خود واژه دایره المعارف این حقیقت را آشکار می‌سازد که این گروه از متفکران قصد واضح ساختن علم و دانش در جهت فهم انسانی داشته و می‌کوشید حضور جزم های مذهبی و سنتی را در مسیر فهم انسان از خویش و جامعه را از میان بردارد. از آنجائی که جزم های مذهبی، مانع از تحقیقات و مطالعات غیرمحدود می‌شوند، حتی هویت عقلایی انسان نیز از طریق آنها انکار می‌شود. این در حالی است که برای یافتن حقیقت در حیات انسان و یا محیط پیرامونی او، انسان باید فرصت و توانایی از قوهٔ عقلایی خود را داشته باشد. حقیقت جویی مستلزم به کار بردن شیوهٔ صحیح در تحقیقات علمی است یعنی شیوه‌هایی که توسط داده‌های قابل اعتماد و اثبات و روش های علمی کاربرد عقل امکان پذیر باشد. طبیعی است که این گونه شیوه‌ها باید برای هر کس و هر موجود عقلایی قابل فهم و دسترسی باشد. به این ترتیب شیوه تحقیق علمی هم در علوم محض و تجربی و هم علوم اجتماعی و انسانی نمی‌تواند به محدودیت های اعتقادی و مسلکی گرفتار باشد. بلکه لازمه اجرای صحیح آن باید جهانشمول و عام بوده و در هر کجای جهان امکان پذیر باشد. به همین دلیل متفکران دایره المعارف از طریق توضیح پدیدارها، مقوله بندی آنها، و یافتن مشابهت ها و تفاوت‌های آنان می‌کوشیدند علمی و دقیق بودن روش علمی را از یک سو و تفاوت‌های علوم مختلف در حوزه‌های خاص کاربردی آنها را توضیح دهند.

براساس این نگرش‌های نوین بود که بازتاب های اجتماعی دایره المعارف توانست در شکل‌گیری اندیشه‌های روشنگری و سپس انقلاب کبیر فرانسه نفوذ فوق العاده ای باشد. مهمترین همه دستاوردها را می‌توان در موضوع قرارداد اجتماعی و قانون اساسی گرایی که لازمه تفکیک

قوا است، جستجو کرد. بی سبب نیست که در آثار روسو، مونتسکیو، ولتر، دیدرو، و یا ختی جفرسون موضوع ظرفیت عقلایی انسان و اهمیت آن در شکل‌گیری جامعه باز، و به عبارتی دموکراتیک، برجسته بوده و به طور طبیعی واکنشی شدید نظام های استبدادی و از همه مهمتر کلیسای کاتولیک را در پی داشت.

وقتی که پیام ها و عناصر نهضت روشنگری را در کنار یکدیگر قرار می‌دهیم، درمی یابیم که علی رغم اتفاق نظری که برای حقیقت جویی با روش علمی و اهمیت مرکزی عقلانیت انسانی برای رسیدن به آسایش و جامعه برخوردار از آرامش داشت، بر بنای نوعی تکثر روش ها و اسلوب های فکری قرار گرفته بود. در نگرش فرانسوی نهضت عنوان روشنگر را به خود گرفته بود زیرا می‌توانست اندیشه انسانی را از تاریکی باورهای جزمی مذهبی رهایی بخشد. به گفته جان رابرتسون در مقدمه ای کوتاه بر روشنگری[1]، این عنوان می‌توانست حامل پیام های مذهبی نیز باشد. "روشنگری مانند نوری جهان بود، نوری که بر روح انسانی پرتو می‌افکند." (۲۰۱۵، ۲) البته این دلالت ضمنی ریشه‌های تاریخی در اندیشه‌های فلسفی باستان نیز حضور داشت چنانکه براساس نظر افلاطون نیز مفهوم نور، دانش داشتن نسبت به حقیقت است. هرگاه ما بتوانیم تعصبات و غفلتی که دیدگاه ما نسبت به کشف حقیقت را مخدوش کرده است، کنار بگذاریم، آن نورمی‌تواند حقیقت را برایمان آشکار سازد. این تعبیر در دوران مدرن، روح فلسفی روشنگری را بوجود آورد. به همین سبب روشنگری با حیاتی نوین یعنی پیشرفت انسان همراه بود. این گونه گفتمان بود که چارچوب روشنفکری اصحاب دایره المعارف را به وجود آورد تا بتوانند سیمای تاریخی روشنی از پیشرفت عقل گرایی و دانش در عصر روشنگری را به تصویر بکشانند.

اهمیت مرکزی مفهوم پیشرفت، روشنگری فرانسه را با روشنگری متفکران انگلیسی پیوند بخشید. اسحاق نیوتن، فرانسیس بیکن، توماس هابس، و جان لاک هر کدام به اشکال مختلف تأسیس و استقرار جامعه انسانی مدرن و آزاد را به روشنگری در قدرت اندیشه و فهم انسانی در پیون دانسته و همین روشنگری بود که شرط لازم و غیرقابل تردید پیشرفت و پایان بخشیدن به رنج های انسان تلقی می‌شد. این فهم انسانی می‌بایست از طریق مشاهده، آزمایش، و تجربه حاصل می‌شد. لذا روح علمی باید بر آن حاکم می‌بود. بنابراین روشنگری فکری و فلسفی به عنوان راه گشایی رهایی انسان برای توسعه قوای انسانی و پیشرفت، شیوه و انقلاب علمی را برمی انگیخت. هماهنگی این سه حوزه فلسفی، رهایی بخشی، و شیوه‌های علمی تحقیق فصل نوین را در مقایسه با دوران پیش مدرن تعریف نمود. نکته قابل توجه اینکه روشنگری می‌توانست باورهای

[1] Robertson, J. (2015). *Enlightenment: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

مذهبی را نیز از جمود فکری خارج ساخته و در ساختاری تجربی آن را برای مردم توضیح دهد. به عنوان مثال گاتفرد ویلهلم لایبنیتز[1] با طرح آئین وحدت وجود، وجود خداوند و طبیعت را دو روی یک سکه می‌دانست. طبیعت آینه تمام نمای حضور و چهره خداوند است. بنابراین رابطه میان متافیزیک و فیزیک و یا عالم طبیعی متقابلاً پیش برنده و رهایی بخش اندیشه انسانی از جزم گرایی مذهبی آئین اهل مدرسه می‌باشد. این سنت آلمانی هلندی ابعاد اندیشه‌های روشنگری را به سوی ادراک روشنگری در عقلانیت انسانی و تلاش برای از میان برداشتن موانع جلوی راه آن سوق داد. کانت به عنوان برجسته ترین متفکر عصر روشنگری، عقلانیت را در کاربرد اجتماعی آن و اراده ای مصمم برای رهایی از جهالت و عدم بلوغ خود- تحمیلی می‌دانست.

۳- کانت و پروژه روشنگری

مقاله مشهور روشنگری چیست؟ که توسط امانوئل کانت به تحریر درآمد را باید در چارچوبی وسیع تر از آنچه که تصور می‌شود، و در پرتو نقدهایی که وی در مقابل عقل محض قرار می‌دهد؛ بررسی کرد. موضوع مورد بحث این بود که شناخت توسط عقلانیت محض حاصل می‌شود، یا اینکه به واسطه تجربه بر ذهن انسان نوشته می‌شود. این جدالی فلسفی بود که در متن فلسفی روشنگری در اروپای قرن ۱۸ که باید آن را مرحله اوج روشنگری دانست، مطرح نمود. در حالی که به طور عمده فلاسفه انگلیسی مانند جان لاک و یا فرانسیس بیکن شکل‌گیری دانش را به تجربه منوط می‌ساختند، اندیشه ناظر بر نگرش فرانسوی و بخش بزرگ از جامعه آلمانی و هلندی آن را بر پایه عقلانیتی که در ساختار انسان قرار دارد، تعریف می‌کردند

بنابراین عقلانیت روشنگری فضای فلسفی قرن هیجدهم را نیز با پیچیدگی ها و بحران هایی مواجه ساخته بود. از یک سو باورهای سنتی حاکم بر اعتقادات مردم و روابط اجتماعی به شدت به چالش کشیده شده بود، و از دیگر سو اعتماد به استعداد عقلایی انسان نوید عصر نوینی را می داد که ماهیتاً انسان گرایانه، عقل گرایانه، و روبه توسعه داشت. این دوسوی نهضت روشنگری آمیزه ای از امید و در عین حال نقدگرایی در برابر هر نوع فضای اندیشه جزمی سنتی را به نمایش می‌گذاشت. به سخن دیگر عصر روشنگری عصر قیام و تسلیم، تلاشی برای سجود به عقلانیت انسانی و عصیان بر علیه ساختارهای غیرانسانی، و دوره‌ای سرشار از امید و اضطراب بود. این بحران به گونه‌ای احتجاج گر (دیالکتیکال) می‌خواست راه را برای پیشرفت شرایط زندگی انسان از طریق آزادی خواهی هموار سازد. کانت نیز با روشنفکران آن عصر در جهت رهایی انسان

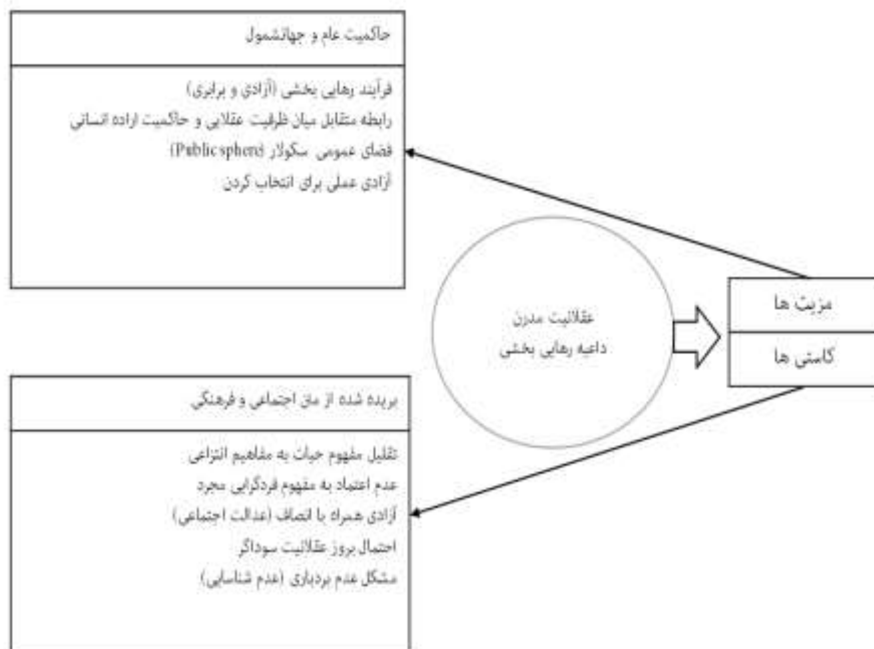
[1] Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716).

باورهای جزمی و رسیدن به آستانه سعادت و پیشرفت همراه بود، اما برای تأمین آن اهداف سعی داشت تا آزادی و رهایی بخشی را در مرکز عقلانیتی اجتماعی توضیح دهد. به زبان بهتر، درحالی که متفکران عصر روشنگری هر کدام به طریق و اسلوب فکری خود می‌خواستند انسانها را از محدودیتها و موانع بر سر راه پیشرفت رها سازند، کانت می‌خواست این انسان خود و از زاویه دید مستقل خویش در عرصه آزادی خواهی گام گذاشته و حیات انسانی خود را تأمین نماید. اصل مورد نظر او این بود که هرگاه انسان بتواند استقلال فکری و آزادی های مرتبط با تصمیم گیری را در عرصه اجتماعی به نمایش بگذارد، ماحصل این رویه عملی پیشرفت‌های انسانی خواهد بود. ازینروی، همه اقتدارهای سنتی پیشین باید توسط حاکمیت عقلایی انسان جایگزین شوند. این جایگزینی فرآیند روشنگری نامیده می‌شد.

یکبار دیگر باید یادآوری نمود که نوآوری کانت در تعریف روشنگری در همین تجربه عقلایی انسان قرار داشت. بنابراین نباید روشنگری را با علم گرایی یکسان دانست و یا اینکه کنار گذاشتن اعتقادات مذهبی را نشانه‌ای صرف برای شروع عصر روشنگری تلقی نمود. روشنگری در اندیشه انسانی و عزم او برای استفاده عمومی از قوه عقلایی خویش قرار دارد. به سخن بهتر، این علم و کنار گذاشتن اندیشه‌های سنتی نیست که آغازگر عصر روشنگری است. بلکه روشنگری قوهٔ عقلایی و تجربه اجتماعی آن موجب به سؤال کشیدن جرم های مذهبی و روش علمی می‌باشد. دقیقاً این دگرگونی در اندیشه‌های عصر روشنگری است که می‌تواند راه را برای برخورداری عینی از آزادی اراده و تأمین لیبرال دموکراسی تسهیل نماید. قوهٔ اصلی و محرکه این دگرگونی نیز اراده خود انسان است. روشنگری فرآیندی است که درک انسانی از خویش و جهان را خردمندانه می‌سازد. به منزله شرایط و یا حالتی در نگرش انسان به جهان است که طی آن فرد خود را به عنوان حاکم مستقل اندیشه عقلایی خویش به کنار نهادن عدم بلوغ و تسلیم به سنتهای غیرعقلایی متعهد می‌سازد. روشنگری به این عبارت دربرگیرنده تلاشی برای عقلایی سازی فهم انسانی و به همین دلیل باید روشنگری را در برابر فهم های رازگونه، اقتدارگرایانه، و یا افسانه‌ای تعبیر نمود. روشنگری به منزله نوری است که امکان بروز توهمات در باورهای انسانی را مسدود ساخته و مسیر زندگی را در اختیار خود او قرار می‌دهد.

هرگاه انسان تصمیم بگیرد ادارک خویش از خویش و جهان را روشنگر سازد، امکان سنجش صحیح از ناصحیح برایش فراهم می‌شود. روشنگری به انسان اجازه می‌دهد تا سراسر زندگی خویش و دیگران را در پرتو نقد عقلایی روشنگر شده توضیح دهد. بنابراین عقلانیت روشنگر دربرگیرنده مسئولیت اخلاقی و تعهدات اجتماعی برای خوب بودن و فراخواندن به خیر

عمومی است. در عین حال روشنگر شدن از روی اراده آزاد و فهم روشنگرانه تنها معیار مسئولیت-پذیری و قضاوت درباره خوب و یا نکوهیده بودن عمل است. به همین دلیل این عاملیت مستقل انسانی است که بر مبنای هر نوع کنش و واکنش، حق و تکلیف، آزادی و یا اجبار، و در نهایت معیار سنجش سلامت اجتماعی است.



یک مورد حائز اهمیت دیگر نیز به این بحث ارتباط پیدا می‌کند. اگر انسان عامل مستقیم در تصمیم گیری آزادانه برای ادراک و فهمی صحیح از جهان می‌باشد، این فهم انسانی و ابعاد اجتماعی حاصل از آن، ساختارهایی انسانی هستند. یعنی اراده آزاد مبنا و منبع اصلی فهم ها، نگرش‌ها، ساختارها، و روابط اجتماعی است. توضیح کوتاهی می‌تواند این نکته که از غامض ترین موضوعات در فلسفه روشنگری و شناخت می‌باشد را روشن تر سازد. کانت در رساله ای در باب اشکال و مبانی جهان معقول و قابل فهم[1] در سال ١٧٧٠ پایه‌های فهم روشنگرانه مدرن را بنا نهاد. در شرایط زمانی که دوگانگی گیج کننده ای میان متفکران در خصوص راه‌های شناخت وجود داشت، رساله مذکور می‌توانست راهنمای روشنی برای توضیح فهم روشنگرانه انسان ارایه نماید.

---

[1] *The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World.*

عقل گرایان براین باور بودند که شناخت در اثر قوه ادراک و تفکر به دست می‌آید. در حالی که تجربه گرایان شناخت را از طریق دستگاه حسّی امکان پذیر می‌دانستند، یعنی شرایطی که قوهٔ تفکر نسبت به تجربه پدیداری عکس العمل نشان می‌دهد و شناخت از این طریق حاصل می‌شود. کانت در رساله مذکور توضیح می‌دهد که هر یک از اینها راهی مستقل نسبت به شناخت هستند. تجربه حسی از درک به واسطه قوه تفکر کردن متفاوت می‌باشد و بازتاب دهنده جهانی متفاوت از آنی است که قوه تفکر مستقلانه انجام می دهد. تجربه حسّی به ما شناخت جهان قابل حس را می‌دهد در حالی که قوه ادراک عقلایی انسان را یاری می‌سازد تا فهم خود از جهان قابل شناخت را سامان بخشد. این دو نوع ابزار شناخت با یکدیگر مربوط نیز می‌شوند. قوه فهم ما از جهان قابل شناخت ما را برای ادراک جهان حسی یاری می‌سازد؛ یکی موضوع شکل است و دیگر معنا و محتوی. در خصوص قوهٔ ادراک و یا تفکر باید تمایزی میان فهم درونی و یا شهود (تصاویر فردی و بلافاصله چیزها) و مفاهیم (تصاویر کلی و مجرد آنها) نیز دقت داشت. اینها متفاوت هستند ولی از عناصر مهم ادراک و قوهٔ فکر کردن می‌باشند. قوهٔ تفکر مفاهیم مجرد و انتزاعی را برای شکل بخشیدن به آن تصاویر فراهم می‌آورد و ظرفیت حسی شناخت ادراکی درونی را فراهم می‌سازد که براساس آن شناخت امور عینی اتفاق می‌افتد. این ظرفیت حسی وابسته به صاحب شناخت است به طریقی که احساس به واسطه ویژگی شهودی فرد، جهان را آن گونه که به نظر می‌رسند[1] به او می‌شناساند. یعنی جهان پدیداری را برای او قابل شناخت می‌سازد. قوهٔ تفکر نیز از طریق مفاهیم چیزها را آن گونه که هستند منعکس می‌سازد.[2]

پیام مرکزی شناخت این است که انسان با اراده آزاد خویش به شناخت دست می‌یابد. یعنی این گونه شناخت ماهیتی ساختاری دارد و توسط قوهٔ تفکر او شکل می‌گیرد. نوآوری بی نظیر این دستگاه فکری این است که برخلاف تجربه گرایی، شناخت را چیزی نمی‌داند مگر آنکه در اثر انعکاس پدیدارها بر توان ذهنی انسان نقش می‌بندد. در حقیقت، در اندیشه‌های تجربه گرایی وابستگی شناخت به دستگاهه ای حسّی انسان او را موجودی منفعل می‌سازد. در این نگرش قدرتمند که براساس روابط علی و معلولی به وجود می‌آید، جایی برای آزادی انسان باقی نمی ماند. در نقطه مقابل این انسان است که با اراده آزاد خود در قوهٔ تفکر شناخت را به وجود می‌آورد. این آزادی که پیام اصلی روشنگری است فرد را در مسیر حرکت درست و عاری از تصمیم خطاگونه قرار می‌دهد. بنابراین انسان منبع شناخت و موضوع شناخت و نیز عامل اجرای آن در محیط

---

[1] Things as they appear- Phenomena

[2] Things as they are- Noumena

پیرامونی خود و فراتر از خویشتن خویش می‌باشد. علم و دانش و توسعه انسانی و پیشرفت‌ها از این ظرفیت انسانی برای تفکر کردن و ساختن جهان او سرچشمه می‌گیرد.

در نقد عقل محض[1]، کانت اهمیت عامل انسانی را به شیوه‌ای بی نظیر در مقابل بحث خود در رساله پیشین که در آن شناخت را در مسیر متمایز عقل گرایی و احساس گرایی معرفی کرده بود، قرار داد. درحقیقت، در نقد عقل محض نظریه خود در رساله پیشین را به چالش کشید. در رساله مذکور تحت تأثیر نیوتون گفته بود که شناخت حسی راه دسترسی به جهان پدیداری را فراهم می‌سازد و قوهٔ تفکر شناخت راه دریافت جهان عقلایی را قابل درک می‌سازد. اینها دو قوهٔ متفاوت شناخت هستند و دو جهان عقلایی و جهان حسی را قابل درک می‌سازند. در نقد اول این پرسش را بیشتر برجسته می‌سازد که چگونه قوهٔ عقلایی از طریق مقوله‌های بدیهی شناخت را فراهم می‌سازند؟ براساس فرضیه مطروحه در رساله این شناخت هنگامی امکان پذیر می‌شود که، تجربه حسی را پاسخ گوید. به عبارت بهتر، اگر جهان خارج از محدوده تجربه حسی انسان به عنوان موجودی واقعی است، چگونه می‌توان نسبت به آن جهان مستقل از انسان شناخت پیدا کرد؟ از طرف دیگر تجربه حسّی انسان وقتی به شناخت منجر می‌شود که مفاهیم اولیه عقلایی آن را بسامان سازند. جهان حسی و پیداری همراه با انسان است و جهان عقلایی و معنایی مستقل از انسان است. چگونه می‌توان در شناخت، این دو جهان حسی و عقلی را با یکدیگر همگرا ساخت به گونه‌ای که از انفعال شناخت حسی انسان نیز عبور کرده و انسان را منبع و عامل اصلی شناخت قرار دهد.

این پیام های رهایی بخش عصر روشنگری بود که فلاسفه پیشین این دوره نتوانسته بودند به روشنی آن را آشکار سازند. چگونه می‌توان میان مقوله‌های بدیهی عقلایی فکری و جهانی که مستقل از انسان است رابطه ای روشن برقرار ساخت؟ نوآوری شگرف کانت در تاریخ اندیشه انسانی پاسخ به این پرسش را فراهم می‌سازد. دانش ما نسبت به جهان قابل احساس به این دلیل شکل می‌گیرد که جهان پدیداری (جهانی که به نظر می‌رسد) توسط ذهن و قوهٔ تفکر انسان شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود. در واقع موضوعات حسی که بر قوهٔ ادراکی انسان تصویر می‌اندازند توسط اشکال پیشین عقلایی که در ساختار تفکر ما قرار دارد ساختار یافته و فهم را امکان‌پذیر می‌سازند. این انقلاب شالوده گرایانه کانت است که شناخت و فهم را بر مبنای آزادی کامل انسان

[1] Kant, I. (1788). *Critique of Pure Reason*.

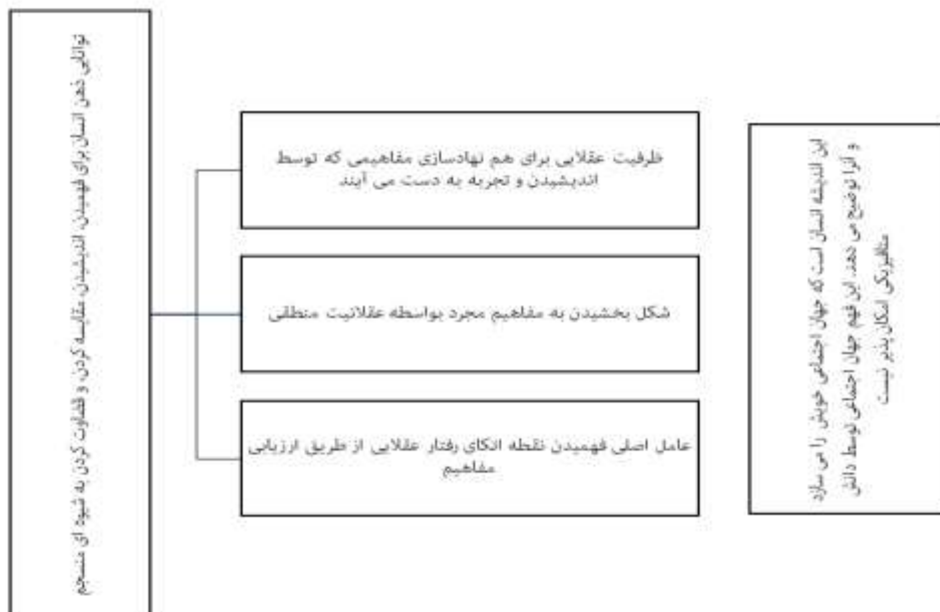
توضیح می‌دهد. در حقیقت، شناخت و دانش حاصل هم نهادین[1] دانش پیشینی[2] یا شناخت هم نهادین پیشینی است. برای توضیح بهتر این نوع شناخت باید به دانش بدیهی عقلایی پیشینی دقت داشته باشیم که امکان بسامان ساختن تجربه حسّی را فراهم می‌آورد. این مقوله‌های پیشینی در قوهٔ عقلایی شناخت قرار دارد. به عنوان مثال وقتی که واقعه‌ای رخ می‌دهد، به واسطه همان مقوله‌های پیشینی در ساختار فکری، بی مقدمه ظهور رخداد را به دلیلی وابسته می‌سازد. بدون وجود این مقوله‌های عقلایی نمی‌توان تجربه حسی را به تصویر کشیده و شناخت را به دست آورد.

ولی چگونه می‌توان شناخت و فهم در خصوص جهانی که خارج و مستقل از تجربه حسی است را به دست آورد؟ ما امکان دسترسی به دنیای مستقل از تجربه حسی خود را نداریم. محدود ساختن شناخت به جهان پدیداری و واگذار کردن مفاهیمی مانند آزادی و یا فناناپذیری روح و یا خداوند را به جهانی نامعلوم و غیرقابل دستیابی توسط دستگاه حسی دانش، یا به عبارت قرار دادن آنها در خودشان خارج از فهم انسانی، به معنی عدم وجود آنها نیست چرا که شناخت ما نمی‌تواند آنها را به آن گونه‌ای در خودشان هستند بشناسد. علم و شناخت حسی و یا هم نهادین نمی‌تواند به دلیل عدم امکان شناخت آن مفاهیم آن گونه که در خودشان هستند، آنها را انکار نماید. ما به لحاظ نظری ممکن است دانش و شناخت آزاد بودن را نداشته باشیم چرا که حقیقت آزادی را آن گونه که در خودش است نمی دانیم، بلکه آزادی را آن گونه که به نظر ما می‌رسد می‌شناسیم، یعنی آزادی را از طریق ساختار فکری هم نهادین پیشینی تأسیس می‌کنیم. نارسایی دانش برای شناخت آزادی، فناناپذیری روح و یا مبدأ اصلی آن گونه که در خود هستند را با زمینه‌ای اخلاقی و با ایمان به اهمیت آزادی انسان در ساختار تأسیسی شناخت و فهم خویش تصدیق می‌نمائیم. انسانها به این دلیل که انسان هستند و می‌توانند آزادی را بر بنای ارزش ذاتی هستی خویش توضیح دهند، مستحق برخورداری از آزادی هستند بدون اینکه نیازی باشد که حقیقت آزادی را در خودش احراز نمایند.

---

[1] *Synthetic a priori*

[2] *A priori*



به طور خلاصه فهم جهان طبیعی به این دلیل که ما تصویر و انعکاس آن را با قدرت تفکر خود بسامان می‌سازیم تصدیق می‌کنیم، اهمیت آزادی را نیز بنابر این دلیل که شناخت ما به آن آنگونه که خودش است امکان‌پذیر نیست، باز می‌پذیریم و بر آن تمکین می‌نمائیم. در هر دوی این گونه شناخت، این انسان است که منبع و موضوع شناخت می‌باشد. این توانایی فکر کردن آزادانه برای یافتن خویش محیط پیرامونی باید در عرصه عمومی مورد توجه قرار گیرد، این پیام روشنگری است.

روشنگری چیست؟

از معلول به علت A priori	از علت به معلول A posteriori	مقوله های داوری عقلی
Analytical a priori توسط قاعدهٔ عدم تناقض تضمین می شود	Analytical a posteriori امکان ندارد زیرا که همه قضاوت های عام تحلیلی و ضروری هستند	Analytical
Synthetical a priori توسط اصل سازمان دهنده ذهن تضمین می شود	Synthetical posteriori توسط تجربه تضمین می شود	Synthetical



Synthetic a priori

۱. هر چند که دانش با تجربه آغاز می شود (به عنوان مثال نظریه ابن سینا و یا جان لاک را در نظر بگیرید) اما ضرورتاً نمی‌توان به این داوری رسید که همه دانش ناشی از تجربه است

۲. دانش حاوی عناصر نیست که فقط از تجربه به دست آمده باشد، دانش تجربی توسط ذهن و از طریق مفاهیم اولیه (یعنی مقوله های فهمیدن) پرداخته و ساماندهی می‌شود

۳. بنابراین متافیزیک قادر به دریافت ذات پدیدارها در خودشان نیست

۴. این انسان است که خالق جهان اجتماعی خویش می باشد

در مقاله ای که در سال ۱۷۸۴ با عنوان "روشنگری چیست"[۱] انتشار یافت، کانت نظریه آزادی را به عنوان مرکز ثقل تحولات عصر مدرن معرفی نمود. در نخستین فراز مقاله، کانت مفهوم آزادی را به منزله غلبه بر عدم بلوغ خود-تحمیلی[۲] تعریف می‌کند: "روشنگری همانا خروج انسان از عدم بلوغ خود تحمیلی خود اوست. یعنی ناتوانی از بکار گرفتن ظرفیت فهمیدن خود بدون راهنمایی دیگران. این عدم بلوغ خود-تحمیلی نه در سفیه بود فرد، بلکه در فقدان عزم و شهامت در بکار گیری فهم خود می‌باشد. بنابراین، شعار روشنگری این است: شهامت داشته باشد و فهم خود را بکار گیر."[۳]

---

[1] Kant, I. (1784). *What is Enlightenment.*

[2] Self-imposed immaturity.

[3] *Dare to know!* (*Sapere aude.*) "Have the courage to use your own understanding".

در حالی که انسان این توانایی را برای شناخت و فهمیدن قوای خویش و رابطه آن با محیط پیرامونی دارد، به دلیل فقدان عزم راسخ و شهامت برای استفاده از آن قوای عقلایی انسانی نوعی عدم بلوغ را به خود تحمیل می‌کند. بنابراین عدم امکان برخورداری از آزادی در درون خود انسان و اندیشه او قرار دارد. در حقیقت حتی آزادی های مدنی و سیاسی به عنوان تضمین حقوقی حق افراد برای آزادی تا زمانی قابل اجرا و کارگر می‌باشد که در اراده انسان قابلیت لازم برای غلبه بر نادانی و غفلت نسبت به برخورداری از آزادی های اساسی به وجود آید. این امکان هنگامی عملی می‌شود که موانع بر سر راه آزادی در اندیشه و جهان‌بینی انسانها مرتفع شوند تا آنها دریابد که به عنوان عامل مستقل عقلایی حاکم بر سرنوشت خویش هستند و این حاکمیت عقلایی سنگ بنای حیات اجتماعی می‌باشد. به همین دلیل ناآگاهی و غفلت به موانع درونی آزادی و استقلال در تصمیم گیری زیانبارترین و ننگین ترین ابعاد شرایط زندگی است که طی آن انسان خود را قربانی غفلت نسبت به ظرفیت عقلایی خود می‌سازد. در حقیقت عدم بلوغ خود تحمیلی اعلان مرگ خودساخته هویت انسانی و تسلیم شدن به نیروهایی است که در طول تاریخ همواره کوشیده اند با مصلوب ساختن اندیشه انسان، هستی و هویت او را تحت کنترل خود قرار دهند. عدم بلوغ عقلایی زنگ پایان اندیشه و به بطلان کشیدن قوه تفکر انسانی و معادل با انکار هویت انسانی است که به خوشتن خود تحمیل می‌کند. همان گونه که کانت در فراز نخستین مقاله روشنگری چیست؟، توضیح می‌دهد فقدان آزادی با اراده ناخودآگاه فرد ایجاد می‌شود در نتیجه او را کورکورانه به اطاعت از دیگران وامی‌دارد. این دیگران همان نیروهای ناپیدایی هستند که از طریق باورهای غیرعقلایی اراده و فهم خویش از جهان را به دیگران تحمیل می‌کنند. به عنوان مثال اعتقادات خشک مذهبی و جزم گرایی ابزارهای سلطه گروه خاصی در جامعه بر اندیشه‌های مردم است. این سلطه بر عقلانیت چهره ای ناپیدا دارد، یعنی صاحب حق و آزادی به سختی می‌تواند دریابد که اساسا چرا باید استقلال فکری خود را در جریان زندگی به کار گیرد. هرگاه آگاهی نسبت به این عدم بلوغ فراهم شود، ظرفیت عقلایی انسان در تصمیم گیری مستقل متبلور شده و همه موانع بر سر راه آزادی، توسعه قوای انسانی، و رشد و شکوفایی او را از میان بر می‌دارد. به همین دلیل، غلبه بر عدم بلوغ فکری خود-تحمیلی گام آغازین پایان بخشیدن به رنج های تاریخی و شروعی برای تأمین سعادت فرد و جامعه می‌باشد.

پیامی که از این ترسیم مفهوم آزادی مستفاد می‌شود این است که آزادی عصاره ذاتی انسانی است. از آنجائی که انسان می‌تواند به واسطه قوه تفکر به شناخت و دانش خویش و محیط پیرامونی خود دست یابد، به ذاته آزاد و صاحب اختیار است. همین ویژگی ماهوی انسان بودن است که کرامت ذاتی و ارزش انسانی غیرقابل اجتناب او را میسر می‌سازد. اعلامیه جهانی

حقوق بشر بر پایه این مفهوم از انسان به وجود آمده است و در ماده یک به روشنی تصریح می‌دارد که همه انسانها آزاد به دنیا آمده اند. یعنی اینکه هستی وجودی انسان با آزادی ملازمه دارد. بدون امکان برخورداری از این آزادی، مفهوم انسان بودن و حیات او نمی‌تواند معنا پیدا کند. بنابراین آزادی چیزی نیست که به کسی اعطا شده و یا از او گرفته شود. آزادی همزاد انسان است و هرگاه دیگران بخواهند این گوهر آفرینش را از او بستانند، مؤثرترین و کم هزینه ترین راه تحت سلطه گرفتن فهم او از خویشتن خویش و ارزش والای آزاد بودن در اندیشه است. به این ترتیب، حکومت های استبدادی و تمامیت خواه می‌توانند آزادی انسانها در تصمیم گیری را مخدوش سازند، ولی اراده و توان آزادی خواه آنها را نمی توانند مسخّر نمایند. دیر یا زود مردم بر علیه حاکم ظالم به پا می‌خیزند چرا که دشمن انسانی خود را می‌شناسند. برای غلبه بر مردم، و تحت کنترل گرفتن افکار و اندیشه آنان، ستمگران می‌کوشند جهان‌بینی مردم را از طریق جزم های غیرقابل اثبات، خرافه‌ها، و باورهای غیرحقیقی تحت کنترل خود گیرند. در این شرایط فرد قادر به شناخت دشمن نیست چرا که باوری کاذب در او به وجود آمده است که بر طبق آن چاره را از راه تشخیص نمی دهد. این دقیقاً همان عدم بلوغ خود-تحمیلی است که کانت توضیح می‌داده و می‌گوید: "شجاعت داشته باشید." "از توانایی تفکر کردن برای فهم مستقل و آگاهانه خویش استفاده برید." این تلاش انسان برای غلبه بر آگاهی خود-تحمیلی، تنها راهنمای سعادت و نوزایی هویت انسانی است.

علی رغم روشنی و وضوح استدلال هنوز به درستی معلوم نیست چرا مردم به دام عدم بلوغ خود-تحمیلی فرد می‌افتند. انسانها می‌دانند که می‌توانند بر موانع طبیعی بر سر راه آزادی غلبه کنند. ولی چرا نمی‌توانند موانع درونی که آنها را از فاقد اختیار آزاد و مستقل می‌سازد را از درون اراده خویش ریشه کن سازند؟ چرا انسان فکوری که در عصر نوزایی فرهیختگی خویش توانسته بود از دام سلسله مراتب اجتماعی و متابعت مذهبی بود رهایی یابد، هنوز قادر به درک عمق معنای فرهیختگی خویش نیست و به آسانی خود را تسلیم باورهای دیگران می‌سازد؟ در حالی که عدم بلوغ عامل اصلی پایمال شدن حقوق و آزادی های بنیادین و به تبع آن همه حیات باکرامت انسان است و این عامل صدمات جبران ناپذیری را به انسان وارد می سازد، واقعاً چرا اراده لازم برای غلبه بر غفلت و صغارت خود-تحمیلی به وجود نمی‌آید؟ پاسخ کانت بسیار ساده به نظر می‌رسد. تنبلی و بزدلی دلایلی هستند که بر این که چرا بخش بزرگی از مردم، زمانی طولانی پس از آنکه طبیعت آنان را به بلوغ جسمی رسانده و از یوغ قیمومت دیگران رها ساخته است، همچنان با تمایل خویش در همه عمر در عدم بلوغ باقی می‌مانند؛ و به همین دلیل است که چرا

برای دیگران چنان آسان است که خود را قیم آنها سازند. گزاره زیر از همان مقاله روشنگری نقل می‌شود:

تنبلی وزبونی[1] دلایلی هستند بر اینکه چرا بخش بزرگی از انسانها، زمانی طولانی پس از آن که طبیعت آنها را به بلوغ جسمی رسانده و از یوغ قیمومت دیگران آزاد کرده است، همچنان با خرسندی در همه عمر صغیر باقی می‌مانند؛ و نیز به همین دلیل است که چرا برای دیگران چه قدر آسان است که خود را قیم آنان کنند. چه راحت است صغیر بودن! [آدم صغیرپیش خود چنین اسادلال می‌کند] اگر کتابی داشته باشم [منظور کتاب مقدس انجیل است] که به جای فهمیدن من عمل کند (تا من خود را برای فهمیدن به زحمت نیندازم) اگر کشیشی داشته باشند که به جای وجدان من عمل کند؛ و اگر پزشکی داشته باشم که به من بگوید که چه چیزهایی بخورم و چه چیزهایی نخورم... در این صورت نیازی ندارم که به خود زحمت دهم. اصلا احتیاجی ندارم که بیندیشم. که تا زمانی که پول دارم، دیگران جورم مرا می‌کشند. قیم‌هایی که از سر خیرخواهی سرپرستی انسانهای صغیر را بر عهده گرفته‌اند، به زودی درمی یابند که بخش اعظم نوع بشر(شامل تمامی جنس لطیف)، برداشتن گام به سوی بلوغ ذهنی را نه تنها دشوار بلکه بسیار خطرناک می‌دانند.

تنبلی و زبونی علت ریشه ای فاقد اراده بودن و تسلیم در برابر دیگران است. فهمیدن اراده آزاد مستلزم کار، کوشش و تلاش مداوم است، ولی اغلب مردم ترجیح می‌دهد که خود را به زحمت نیندازند. عمدتاً نیز به دلیل همان سلطه بر باورهای آنها، جسارت لازم برای تحقیق و تفکر درباره عدم برخورداری از آزادی های خود را ندارند. اینها به واسطه تصورنادرست خویش از حق آزادی برای بیان هویت انسانی خویش، خود را محروم ساخته اند. اینان به دلیل زبونی برای تأمل کردن در خصوص خرافه‌ها و باورهای نادرست نه تنها مصلوب الاختیار و تحت فرمان دیگران، بلکه زندگی نفرین شده ای را برای خود رقم زده اند. به همین دلیل دیگران به راحتی کنترل زندگی آنان را در دست گرفته و بر اندیشه آنان حکمرانی می‌کنند.

قیم ها پس از آن که دام های خود را رام کردند و مطمئن شدند که این زبان بسته‌های مطیع و سر به راه بدون یوغی که بر گردن دارند گامی بر نخواهند داشت ، آنان را برحذر می‌دارند که مبادا این یوغ را از گردن خود بیفکنند و آزادانه گام بردارند ؛ چون در آن صورت، خطر آنان را تهدید خواهد کرد. اما این خطر واقعاً چندان بزرگ نیست؛ زیرا پس از آن که آنان چند بار بر زمین

[1] Laziness and cowardice.

خوردند قطعاً سرانجام راه رفتن را فرا می‌گیرند ، اما یک بار زمین خوردن، انسانها را چنان ترسو و وحشت زده می‌کند که دیگر نمی کوشند تا بر پای خود بایستند و بی کمک دیگران گام بردارند.

زبونی ویژگی شخصیت کاذب و دروغین آنها را توجیه می‌کند. چه کسی برای این سردرگمی مسئول و قابل مؤاخذه است؟ به نظر کانت خود فرد باید مورد مؤاخذه قرار گیرد. همه مردم دارای توان عقلایی تفکر و استقلال در تصمیم گیری هستند، ولی با فرو افتادن به اوهام، خود را از استقلال عقلایی محروم می‌سازند. پس باید به درون خویش بازگشت تا بتوان کلید رهایی را پیدا نمود. دو نکته کلیدی در فراز اول و فراز دوم مقاله می‌تواند معمای اسیر بودن در اوهام و خرافه‌ها را توضیح دهد: فقدان عزم و اراده یعنی تنبلی و فقدان شجاعت، یعنی زبونی و ترس از پرسش کردن، نقد کردن خود و دیگران. به همین دلیل دیگران به آسانی می‌توانند خود را قیم و ولی انسان ساخته و اراده رهروان و مریدان خویش را تحت سلطه گیرند. بنابراین: "خیلی آسان است که نابالغ باقی ماند." زبونی و ترس برای پرسش از باورهایی که حتی ممکن در درون باورمندان غیرعقلایی به نظر برسند، همراه با وعیدهای آن جهانی و یا ترس از عقوبت، بی ارادگی و زبونی را با اعتقادات مذهبی می‌آمیزد و فرد را تحت فرمان رهبر و ولی قرار می‌دهد. دامنه عدم بلوغ تا آنجا توسعه می‌یابد که اطاعت از رهبری امری خیر، عین حقیقت، و کاری ثواب در اجرای فرمان الهی تلقی می‌شود.

از این رو برای فرد دشوار است که از صغیربودن که فطرت او شده است خود را بیرون آورد. او از صغیربودن خویش خرسند است و در وضع کنونی اش از به کار بردن فهم خود واقعاً ناتوان است؛ زیرا تاکنون هیچ کس اجازۀ چنین کاری را به او نداده است.

اگر اراده انسانی فاقد تصمیم و شجاعت لازم باشد تا پرسش هایی اساسی را در تبادل باورهای از پیش به ارث رسیده و تحمیلی مطرح سازد، و اگر اراده فاقد روح استقلال فکر و عاملیت مستقل باشد، تنبلی و زبونی را به ردای تقدسات آراسته، و فرد را به راحتی و به سادگی مطیع فرمان مولا و رهبر می‌سازد. به همین دلیل کانت توضیح می‌دهد که "عدم بلوغ (فکری) به معنی ناتوانی در استفاده از فهم عقلایی خویش بدون داشتن راهنمایی از سوی دیگران است." آنچه که اتفاق می‌افتد این است که دیگران انسان مصلوب الاختیار را در مسیر اهداف سلطه گرایانه خود هدایت کرده، با باورهای غیرعقلایی حتی می‌تواند او را به موجودی بی رحمی تبدیل سازند که زیر عنوان باور، ایمان، ثواب، و تقوی هستن و هویت دیگران را به سادگی انکار کرده و جنایات سهمگینی را مرتکب می‌شوند. این راهنمایان که خود را مولای فرد تنبل و زبون برای

اندیشه کردن قرار می‌دهند، هیچ گاه به حرمت و کرامت انسانی توجه نداشته و فقط باورهای جزمی خود را معیار سنجش و قضاوت در مقابل دیگران می‌دانند. به همین دلیل، مذهب همواره دگراندیشان را به کفر و الحاد متهم ساخته، و مستبدان خودکامه شریک آنان نیز زیر عنوان امنیت جامعه آزادی خواهان، یعنی آنانی را که می‌خواهند زبونی را کنار گذاشته و بلوغ فکری خود را شکوفا سازند، از میان برمی دارند.

قوانین و اعتقادات جزمی که ابزارهای مکانیکی برای استفاده (یا بیشتر سوء استفادهٔ) عقلانی از مواهب طبیعی بشرند، بندهایی هستند که صغیربودن فرد را دائمی می‌کنند. حتی اگر کسی بتواند این بندها را بگسلد در آن صورت هنوز هم در پریدن از روی گودالی بسیار باریک مردد است، چون که او به این نوع آزادی خو نگرفته است، در نتیجه فقط معدودی از انسانها موفق شده‌اند که ذهن خود را بپرورند و از صغارت بیرون آیند و راهی مطمئن در پیش گیرند.

اندک تأملی رابطه میان عدم بلوغ (نادانی خودتحمیلی) و قیمومت قیّم، ولی، پیشوا و رهبر را نیز که ویژگی همه نظام های فاشیستی است، برملا می‌سازد. این رابطه تسلیم و رضا، و انتظار کشیدن برای رسیدن به مدینه فاضله، از طریق ابزارهای مسلکی، علائم و سمبل ها، خاطرات و یادآوری افسانه‌های پیشین، و رسانه‌ای کردن رابطه آنها با ثواب و عقاب، به همراه ترساندن، ارعاب کردن، نگرانی از عقوبت الهی و جهانی دیگر ساختن برای توجیه آنها، مشروعیت قیم را با چهره ای فرهمند[1] می آمیزد تا به اصطلاح معجزه کلام او میلیونها مطیع متّقی را در مقابل هر نوع جریان رهایی بخش و روشنگرایانه قرار دهد. القابی مانند رهبری، مولا، پیشوا، ولی، خدایگان، سایه خدا همواره نه تنها سلطه فکری بر بینش و اندیشه نابالغان افکنده است، بلکه هرچه بیشتر نیز آنان را به سوی عدم بلوغ خود- تحمیلی ترغیب و تشویق می‌کند. خود- فریبان نیز به دلیل زبونی برای تفکر کردن همواره عامل دیگری نیز بر عدم بلوغ فکری خود تحمیل می‌کنند و آن ترس خود-تحمیلی است؛ ترس از عقاب در روز حساب و کتاب و در عالم پس از مرگ. شاید کانت می‌توانست این ابعاد مسلکی را نیز به اندیشه‌های روشنگری وارد سازد، گو اینکه در عصر او ساز و کارهای ابعاد بی تدبیری خود-تحمیلی تفاوت‌های شکلی، ولی نه ماهوی، نسبت به ساز و کارهای های سلطه بر اندیشه‌ها در دنیای امروز داشت.

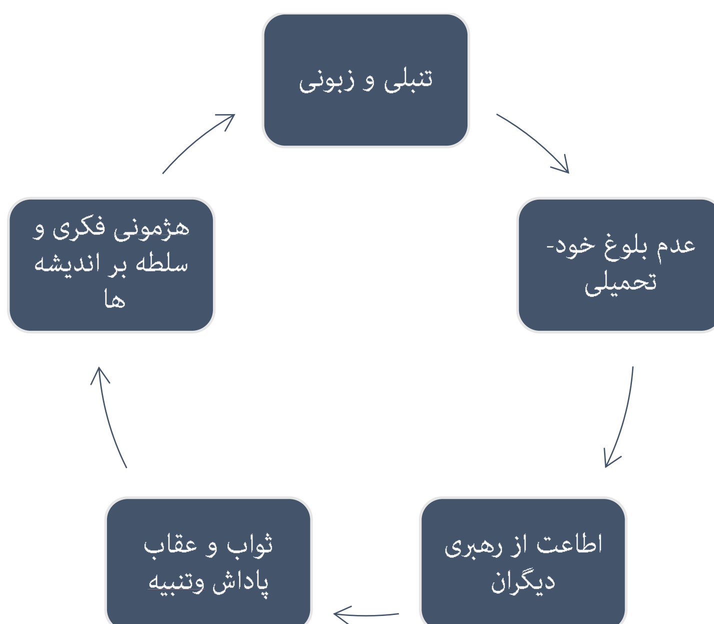
[1] Charismatic

برای روشنگری از آن نوعی که گفتم فقط نیاز به آزادی است ، آن هم آن نوع آزادی که از همهٔ انواع آزادیها، کمترین خطر را دارد ؛ یعنی آزادی در به کارگیری عمومی خرد خود در همهٔ امور.

اما از همه سو این فریاد را می‌شنویم که : چون و چرا مکن! افسر به زیردست خود می‌گوید: چون و چرا مکن ! مشق کن؛ مأمور مالیات می‌گوید: چون و چرا مکن! مالیات را بپرداز ؛ کشیش می‌گوید : چون و چرا مکن! ایمان داشته باش.(اما در جهان، فرمانروایی هست که می‌گوید تا می‌توانی دربارهٔ هر چه دلت می‌خواهد چون و چرا کن؛ ولی فقط فرمانبردار باش). همهٔ اینها به معنای محدودیت هایی هستند که همه جا بر آزادی تحمیل می‌شوند. اما کدام محدودیت سدّ و مانع روشنگری می‌شود و کدام محدودیت نه تنها در راه روشنگری سدّ و مانع ایجاد نمی کند بلکه موجب پیشرفت روشنگری نیز می‌شود؟

کانت خود در نامه ای که به شولتز در دهم جولای ۱۷۹۷نوشت،[1] همراهی تنبلی و زبونی با ترس را توضیح می‌دهد و با توجه به آنانی که به عنوان خدمه توسط دیگران برای کارهای خانگی به کار گرفته می‌شوند، می‌گوید که اینان هویت انسانی خود را نیز از دست داده اند. آنها تبدیل به موجوداتی شده‌اند که قادر به رهایی از شرایط پست خود در رابطه با فرمان صاحب و ارباب نیستند. اینان مانند ابزار و کالایی هستند که صاحب دارند و صاحب حق بر آنها مالکیت دارد. (اشمیت، ۱۹۹۶: ۴۷۷)

[1] https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/Kant/Helps/WritingsData.htm



راه رهایی چیست؟ پاسخ بی تردید در شجاعت و تصمیم راسخ در برابر تنبلی و زبونی قرار دارد. ولی بدون استفاده از قوهٔ تفکر و عقلانیت در فضای عمومی اساساً برخورداری از آزادی نمی‌تواند معنای واقعی خود را افاده کند. به این ترتیب شجاعت و عزم راسخ باید جلوه‌های اجتماعی داشته باشد. برای استفاده عمومی از عقلانیت در حوزهٔ عمومی (اجتماعی) کنش اجتماعی غیرقابل اجتناب است. یعنی اینکه فرد برای دریافت و تحقق عاملیت انسانی خویش باید آن را در عرصه عمومی و از طریق کنش اجتماعی قابل حصول بداند. به عبارت بهتر، برخورداری از اراده آزاد و تصمیم گیری مستقل برای فردی که خود را از صحنه تعاملات اجتماعی جدا ساخته است، نمی‌تواند معنا داشته باشد. مصلحت طلبی، گوشه گیری، رعایت حساب و کتاب، و به عبارتی خاموش بودن در قبال نیازهای اجتماعی و خیر عمومی نمی‌تواند، عاملیت انسانی را تحقق بخشد، مگر اینکه مردم آزادی های اساسی خود را به عنوان عوامل عقلایی انسانی در استفاده از شیوهٔ تفکر خویش در جامعه تعریف و تأمین نمایند. این امر باعث می‌شود تا عقلانیت ماهیتی اجتماعی به خود گرفته و بتواند از محدودیت های فردگرایانه مفهوم عبور کند. در حقیقت، به این طریق عقلانیت فردی به عقلانیتی به لحاظ اجتماعی ساخته شده اجتماعی تبدیل می‌شود. فرد باید دریابد که تنها راه نجات رها شدن از همه محدودیتهای خود-تحمیلی و برخورداری از موهبت آزادی است.

اما از همه سو این فریاد را می‌شنویم که "چون و چرا مکن." افسر به زیردست خود می‌گوید "چون و چرا مکن مشق نظامی را انجام ده". مأمور مالیات می‌گوید "چون و چرا مکن. مالیات را بپرداز". کشیش می‌گوید "چون و چرا مکن. ایمان داشته باش." (اما در جهان، فرمانروایی هست که می‌گوید تا می‌توانی دربارهٔ هر چه دلت می‌خواهد چون و چرا کن؛ ولی فقط فرمانبردار باش). همهٔ اینها به معنای محدودیت هایی هستند که همه جا بر آزادی تحمیل می‌شوند. اما کدام محدودیت سدّ و مانع روشنگری می شود و کدام محدودیت نه تنها در راه روشنگری سدّ و مانع ایجاد نمی کند بلکه موجب پیشرفت روشنگری نیز می‌شود؟

این عقیده آزادی در فرآیندی اجتماعی برای تعریف جامعه‌ای عادلانه که زیربناها و تأسیسات آن توسط خود مردم و از طریق اجماع همپوش تعیین شده است، تأمین خواهد شد. بنابراین منظور از عقلانیت عمومی و اجتماعی این است که همه افراد جامعه از جانب وظیفه ای در قبال روشنگری و آزادی دیگران، خود را به شکل‌گیری گفتمانی اجتماعی متعهد سازند. ماهیت همپوش بودن اجماع پیرامون شکل‌گیری ساختارهای عادلانه، مانع از این می‌شود که روایتی از عقلانیت اجتماعی تعریف شود که توسط گروه‌هایی خاص مانند گروه‌های فشار شکل گرفته باشد. در حقیقت، عمومی بودن عقلانیت از مشارکت همه مردم در شکل‌گیری آن سرچشمه می‌گیرد. برای این منظور، عوامل عقلایی باید خود را به روشنگری دیگران برای فهم عقلانیت اجتماعی متعهد سازند. به همین دلیل، کانت تأسیس عقلانیت عمومی را همزاد و همراه با مفهوم روشنگری، و در نهایت روح لیبرالیزم سیاسی و اخلاقی می‌داند. این فضای لیبرال وقتی معنی پیدا می‌کند که اراده ای مصمم توسط فرد برای خروج از عدم بلوغ خود- تحمیلی و استفاده از قوای عقلایی خویش، در بستر اجتماعی، فراهم آید. در واقع، این امر به منزلهٔ انقلابی عمیق در پیش‌فرض‌ها، جهان‌بینی ها، باورها، و اندیش های انسان است. "پاسخ من این است که بکار گیری عمومی از خرد همیشه باید آزاد باشد و فقط همین نوع خرد است که می‌تواند روشنگری را در میان مردم توسعه بخشد."

همان گونه که پیشتر توضیح داده شد، عقلانیت اجتماعی به معنی خردمندی و یا منطقی بودن[1] است و این هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد استعداد عقلایی خویش را با دیگران به اشتراک می‌گذارد تا بتواند بر سر تعریف ارزش های مشترک برای تأمین خیر عمومی به توافقی بر مبنای اجماع همپوش دست یابد. اینان راه حصول عقلانیت اجتماعی را از طریق همکاری برای منافع مشترک اجتماعی و خیر عمومی تعریف می‌کنند و هدفشان این است که ساختار پایه‌های

[1] Reasonableness – Being reasonable.

اجتماعی عادلانه‌ای را برای همه تأسیس نمایند. در اینجاست که قوهٔ عقلایی می‌تواند استقلال فکری و تصمیم گیری را برای خود فراهم آورده و آن را در پهنه تعاملات اجتماعی نیز عملی سازد. از این نقطه نظر، عقلانیت اجتماعی نه تنها زمینه ساز عملی برخورداری از آزادی و استقلال می‌باشد، مسئولیت اجتماعی را بیشتر برجسته می‌سازد. به همین دلیل عقلانیت اجتماعی ماهیتی عمیقاً اخلاقی به خود می‌گیرد. منظور این است که شهروندان را نسبت به پیشبرد منافع عمومی در پرتو همان اصل استقلال عقلایی و کاربرد اجتماعی آن برای همگان موظف و متعهد می‌سازد. حال وقتی که این پیام روشنگری را در مرکز گفتمان مدرن زندگی قرار دهیم درمی یابیم که استقلال عقلایی از محدودیت های فردگرایانه مفهوم فراتر رفته و نوعی از عقلانیت را به معرض نمایش می‌گذارد که به عنوان ساختاری اجتماعی، و به لحاظ اجماعی تعریف شده، در مرکز گفتمان قرار می‌گیرد. ولی باید درنظر داشت که نقطه آغازین پای گذاشتن در این فرآیند اجتماعی از میان برداشتن موانع درک و فهم انسان از خویش قرار دارد. بنابراین، همان شجاعت و اراده مصمم برای برخورداری از استدلال عقلایی باید توسط انسان به وجود آید.

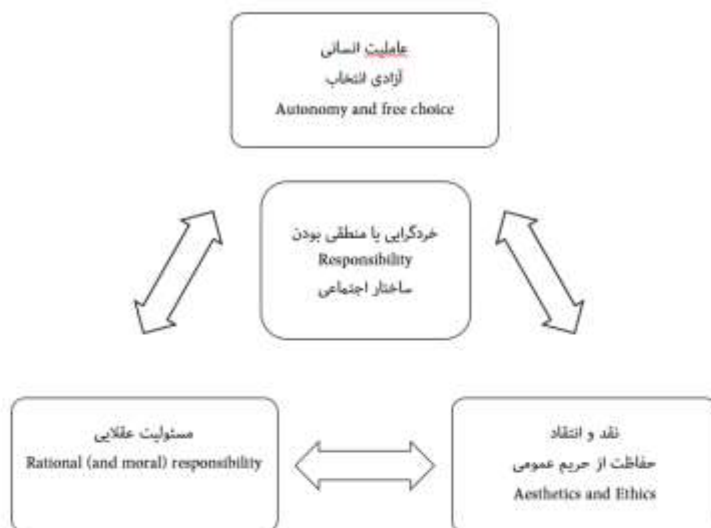
به همین دلیل کانت می‌گوید که استدلال عقلایی، و به واسطه آن عقلانیت اجتماعی نمی‌تواند به منابع بیرونی و یا حاکمیتی وابسته باشد. در حقیقت کانت توضیح می‌دهد که تصمیم گیری توسط آدمیان باید از هر نوع اجبار و اکراهی عاری باشد. تنها نکته‌ای که می‌تواند استفاده عقلایی از استقلال فرد در جامعه را مشروعیت بخشد، همانا اراده مصمم، نگرش آگاهانه، وضعیت آنها برای دستیابی به خیر عمومی است. البته کانت به خطرات ناشی از تحرکات و بسیج های ناآگاهانه توده ای مردم وقوف دارد و به همین دلیل است که منبع اصلی شکل‌گیری عقلانیت اجتماعی را در اراده مصمم و روشنگر همه مردم برای غلبه بر عدم بلوغ خود- تحمیلی دانسته و همواره بر استقلال فکر اصرار می‌ورزد. مشکل این است که فقط تعداد کمی از مردم سعی در روشنگری اندیشه خود دارند. نهادهای سنتی مذهبی، گروه گرایی، و فرصت طلبان (یا همان هرزه گان اخلاقی)[1] اغلب مانع از روشنگری می‌شوند چرا که منافع خود را در خطر می‌بینند. اینها زمینه‌های وسوسه انگیزی هستند که پا به پای تنبلی و زبونی مانع از ادامه و تکامل مسیر روشنگری برای انسان می‌شوند. بنابراین یک پرسش اساسی هنوز قابل بحث باقی می‌ماند؛ چگونه استقلال عقلایی خویش و به اجرا گذاشتن آن در صحنه عملی اجتماعی را شکوفا و نیرومند سازیم؟ چگونه از عدم بلوغ خود- تحمیلی خود را رها بخشیم؟ در پاسخ کانت اذهان را به سوی نقش مردمی که به لحاظ هویت شهروندی فهم و ادراک بالاتری از مفهوم آزادی و استقلال فکری دارند

---

[1] Moral Philistine

معطوف می‌کند. ولی همین آگاهی ضرورت تلاش برای روشنگر ساختن فضای عمومی را هرچه بیشتر ایجاب می‌نماید. لذا باید مردم را به پرسش جویی و پرورش قوهٔ نقد برانگیخته و آگاه ساخت. باید همواره بر زبونی غلبه کرده و پرسید چرا و به چه دلیل باید کاری انجام و یا از عقیده ای متابعت شود. "از همه سو این صدا می‌شنویم که چون و چرا مکن! افسر به زیردست خود می‌گوید.: چون و چرا مکن! فقط فرمان را بپذیر. مامور مالیات می‌گوید: چون و چرا مکن! مالیات را بپرداز؛ کشیش می‌گوید: چون و چرا مکن! فقط ایمان داشته باش."

نقش آگاهان و متفکران و همه آنهایی که در حوزه مدنی- سیاسی برای رهایی بخشی تلاش می‌کنند، غیرقابل انکار است. اینان باید از هر نوع مانعی بر سر راه برخورداری از آزادی برای آگاه ساختن رها باشند تا بتواند استدلالات خود را به گونه‌ای آگاهانه و فاضلانه در اختیار فضای عمومی قرار دهند. نکته مهمی که باید در اینجا درنظر داشت این است که علاوه بر عدم وجود موانع بر سر راه استفاده عمومی از عقلانیت، باید با دقت و داوری مسئولانه همه مردم را به اهمیت رهایی خویش از آن موانع فراخواند. کانت توضیح می‌دهد که استفاده عمومی از استعداد عقلایی علاوه بر ممارست در استقلال و آزادی، باید ساختار و چارچوبه ای روشن داشته باشد. هر نوع مفهومی از آزادی و کاربرد آن برای اهداف اجتماعی باید با ساختار و نظم ترتیب مشخصی همراه باشد. به همین سبب آزادی بیان و اندیشه باید با آزادی برای تعامل با دیگران همراه باشد. باید بتواند اندیشه را برای دیگران قابل درک و معنی ساخته، و هدف نهایی رهایی بخشی را دربر داشته باشد. مردم باید اندیشه‌های خود را قانونمند سازند، ولی از آنجائی که ساختارهای اجتماعی در جهت قانونمندسازی محدودیت هایی را به برخورداری آزادانه از اندیشه تحمل نماید، مردم باید خود- قانونگذار باشند. منظور اینکه استقلال فکری خویش را همواره در پناه نوعی قانونمندی روشنگرانه ادراک نموده و به نمایش بگذارند. بنابراین عقلانیت و یا استفاده از قوه عقلایی چیزی نیست مگر توانایی برای قضاوت های مستقل و در پناه خود- قانونگذاری کنترل شده و نظم یافته. "تنها قاعده ای که همیشه باید درنظر داشت، همان روشنگری است."



روشنگری فرآیندی مستمر و با انتهای باز می‌باشد. نمی‌توان به سادگی و با قطعیت باین داشت که مردم به روشنگری و توانایی کاربرد قوۀ عقلایی خود در یک جامعه دست یافته و یا اینکه جامعه‌ای روشنگر شده است. بلکه همواره باید درنظر داشت که استقلال عقلایی کامل مستلزم فرآیندی پیوسته است و این پیوستگی می‌تواند رسیدن به درجات بالای استقلال فکری را عملی سازد. بنابراین تکثر در باورها و یا ارزش های فرهنگی همه در همین مسیر روشنگری پیوسته قرار داشته و می‌بایست خود را به روح رهایی بخش آزادی متعهد سازند. نمی‌توان زیر لوای اعتقادات فرهنگی قرار گرفته و اندیشه‌ها و رفتارهای جزمی که حقوق و آزادی های دیگران را مخدوش می‌کند، به عنوان توجیهی برای حقانیت خویش و آزادی خواهی در نظر گرفت. بنابراین مفهوم تکثر نیز باید در محدوده رهایی بخشی قرار گرفته و خود را در چارچوب ساختار و نظمی معطوف به آزادی دیگران و رهایی بخشی آنان مسئول و متعهد نگه دارد.

عقاید اصلی روشنگری یعنی رهایی یافتن از عدم بلوغ خود- تحمیلی، گسستن از تنبلی و ربونی، و اعمال قوۀ تفکر در عرصه اندیشه، فردیت انسانی را با وظیفه ای سنگین نیز همراه می‌سازد. پیام وظیفه این است که علاوه بر آزادی و مسئولیت اجتماعی برای خوب بودن به عنوان

وظیفه اخلاقیبا تعهدی برای نقش‌های اجتماعی براساس اصل انسانیت همراه باشد. این وظیفه اخلاقی در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح شده است: همه باید "ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان" اعلام نموده و عزم جزمی را برای خود به وجود آورند که بتوانند "به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین شرایط زندگی را در پرتو آزادی های فزاینده به وجود آورند". چگونه می‌توان اصول این گونه نگرش به آزادی را ترسیم کرد؟ این موضوعی است که در ادامه مورد توجه قرار می‌گیرد.

پیش زمینه های اصل انسانیت در اندیشه کانت

همه دانش ما از قوای حسی آغاز می‌شود، سپس به فهمیدن راه می‌یابد، و سپس به عقل ختم می‌شود. هیچ چیزی بالاتر از عقل نیست.

چکیده

هرچند که عصر روشنگری ارتباط مستقیمی با اندیشه‌های باستانی برقرار نکرده است، و بیشتر تحت تأثیر سنت عقلگرایی انگلیسی و آلمانی قرار دارد، ولی نمی‌توان نفوذ فلاسفه باستان بر اندیشه‌های کانت را نادیده انگاشت. شاید این نفوذ بیشتر به آثار و افکار افلاطون مرتبط باشد که همه رفتارهای انسانی باید در متابعت با فضیلت عقلایی قرار گیرد. شهروند واقعی و بافضیلت کسی است که می‌تواند تمایلات طبیعی خود را توسط عقل کنترل کرده و نوعی نظام موزون و هماهنگ در فهم خویش و رابطه آن با جامعه را به وجود آورد. به این سبب معیار تمییز رفتار خوب از رفتار نکوهیده همانا حکم عقل است. این عقلانیت است که وظیفه هر فرد در قبال رفتار اجتماعی را نیز تعریف می‌کند. ولی عقل باید ماهیتی مستقل داشته باشد و نه عقلانیتی که به شرایط اجتماعی وابسته و منوط می‌باشد. دوستدار واقعی عقل کسی است که دوست داشتن عقل را فضیلت می‌داند و به همین دلیل می‌تواند با لذت جویی‌های محاسبه شده و معطوف به نفع شخصی غلبه کند. باید به خوبی درنظر داشت که مفاهیم عقلایی از نقطه نظر علمی دارای اعتبار عینی می‌باشند. لذا باید معیار هر نوع سنجش رفتاری اخلاقی باشند. این چنین توانایی عقلایی است که می‌تواند بر تناقضات میان تمایلات طبیعی و آزادی اخلاقی برای انتخاب کردن غلبه کند. در سراسر حیات فلسفی کانت تلاش برای این هدف کاملاً مشهود و عیان می‌باشد.

کلید واژه‌ها: عقل، حسّ، تمایلات طبیعی، دانش، تجربه، جوهر، وظیفه، اخلاق

مقدمه

کانت در سال ۱۷۲۴ در شهر کونیزبرگ[1] که مرکز دوک نشین پروس سابق و یکی از مهمترین شهرها و مرکز امپراطوری پروس شرقی بود، به دنیا آمد. این شهر امروزه با نام کالینینگراد در حاشیه جنوب شرقی دریای بالتیک و بخشی از فدراسیون روسیه است. تاریخ این شهر با نام متفکرانی برجسته و از جمله کانت همراه است. کانت در تمام طول عمر از این شهر خارج نشد. او در سن شانزده سالگی به دانشگاه کونیزبرگ وارد شد و سپس تا آخر عمر در همین دانشگاه تدریس می‌کرد. کانت در ابتدا تحصیلات دانشگاهی خویش را تحت تأثیر "مارتین ناتزن"[2] که از مشهورترین اساتید و نویسندگان کونیزبرگ بود، دنبال کرد، و از طریق او با اندیشه‌های نیوتون آشنا شد. ناتزن خود به عنوان چهره برجسته مذهب پاک گرایی،[3] استاد مسلم ماوراءالطبیعه لایبنیتز- ولف،[4] و فیلسوف متأثر از معرفت شناسی تجربی لاک بود. کانت که در کلاس های این استاد حضور می‌یافت، و خارج از کلاس هم با او جلسات بحث و درس برقرار کرده بود، از همان آغاز از آمیزه ای از عقل گرایی "ولفی" و اندیشه‌های پاک گرایی بهره‌هایی گرفت و پایه‌های اولیه اندیشه‌های فلسفی او در همین ارتباط شکل گرفت. البته کانت در کارهای متأخر خود از این پیش زمینه‌ها فاصله گرفته و مشرب فلسفی خاص خود را به وجود آورد. به همین خاطر کانت از طریق "ناتنزن" اندیشه‌های اولیه خود را تحت تأثیر آزادی مذهبی نهضت پاک دینان و عقل گرایی "ولفی ها" تعریف کرد، ولی نتوانست خود را به این گونه آزادی الهی و فلسفی وفادار نگه دارد.

کریستین ولف از مؤثرترین اندیشه‌گران نهضت روشنگری اولیه آلمانی بود که علی رغم اعتقادی سخت به پاک دینی، سعی داشت پایه‌های روشنی برای این نهضت الهیاتی را پایه ریزی کند. هدف این بود که چالش های عمده‌ای را که به واسطه عصر روشنگری در مقابل سازمان کلیسا قرار گرفته بودند، را به گونه‌ای مرتفع نماید. آنچه که به عنوان پیام های اصلی نهضت پاک دینی بر شکل‌گیری اندیشه‌های فلسفی روشنگری آلمانی نافذ گشته بود را می‌توان در تلاش برای احیای ایمان عملی به آئین مسیحیت از طریق تجربه درونی، خودآزمایی،[5] و یا درون خویشتن

[1] Königsberg = Kaliningrad

[2] Martin Knutzen (1713 -17510).

[3] Pietism

[4] Gottfried Wilhelm (von) Leibniz-Christian Wolf (1679 – 1754).

[5] Self-examination

بینی،[1] و تعهد به کارها و امور خیر و خوب،[2] جستجو کرد. مشابه یک چنین اندیشه‌هایی را می‌توان در آثار کانت درباره مفهوم خردمندی نیز جستجو کرد. این گونه اندیشه‌های غالب در دورهٔ اولیه نهضت روشنگری آلمانی نگرش به مذهب را بیشتر تحت تأثیر بحث هایی قرار می‌داد که از مذهب معنوی به نگرش الهیاتی مذهبی در چارچوب بحث های دانشگاهی کشیده شده بود. با توجه به این پیش زمینه‌های فکری و فلسفی قرن هیجدهم آلمان است که چهار موضوع اصلی را در مرکز روشنگری متأخر قرار می‌گیرد.

الف- موضوع اول همان تمایلات درون گرایانه نهضت پاک دینی در مقابل نگرش عقلایی آکادمیک ارتدکس مسیحیایی بود که خود را نمایندگی واقعی این ایمان می‌دانست. برای پاک دینان به جای تکیه بر نگرش عقلایی صرف درباره باورهای دینی، باید به ابعاد درون گرایانه ایمان دینی، تجربه شخصی، عواطف و احساسات، و از همه مهمتر مشارکت باورمندان در نحوه آداب و رسوم توجه نمود. این چالش بزرگی بود که توانست تأثیر نافذی بر اندیشه‌های کانت داشته باشد، هرچند که وی در مراحل تکمیلی اندیشه فلسفی خود از آن فاصله گرفت.

ب- موضوع دوّم به نظریه احساسات اخلاق هیوم[3] مربوط می‌باشد که به موازات توسعه اندیشه‌های خود متفکران دیگری را نیز دربر می‌گرفت. خود کانت آن گونه که به زودی توضیح داده خواهد شد، توضیح می‌دهد که هیوم وی را از خواب جزمی عقلایی بیدار کرده است. به نظر هیوم عقل هرگز نمی‌تواند منبع اصول کنش گرایانه مانند آگاهی، دانش، و یا احساسات اخلاقی باشد. اساساً آنچه که رابطه علت و معلولی عقلایی تصور می‌شود به جز خیالی باطل نیست. تنها کاری که عقل یا ظرفیت عقلایی برای ما انجام می‌دهد این است که از یک سو نگرش انسان به هستن چیزهایی که نسبت به آن علاقه مند هستند را شکل می‌بخشد، و از دیگر سو راه‌های دستیابی به آن چیز را به فرد نشان می‌دهند. حتی تمایز میان خوب و بد نیز نمی‌تواند توسط عقل تثبیت شود. بنابراین هستن چیزی به معنی بایستن آن نیست و به همین جهت امور واقعی برای تعیین و تعریف ارزشها کافی نیستند. عقل آن گونه که عقل گرایانی مانند ولف توضیح می‌دهند حتی نمی‌تواذ د پایه محکمی برای ارزیابی اخلاقی و تصمیم گیریهای سیاسی باشد. این عقل مجرّد

[1] Inner experience

[2] Morally good work

[3] David Hume (1711-1776).

و یا ناب نمی‌تواند شناخت معتبری را باعث شود. طبیعت، احساسات، و شهود عوامل مؤثری در شکل‌گیری فهم و دانش هستند.

پ- اندیشه‌های روسویی مفهوم انسان به عنوان آفریدگاری که در شرایط طبیعی حیات خود همواره براساس انگیزش‌های خوب بودن رفتار می‌کند، را نیز باید به عنوان پیش زمینه‌ای برای ظهور فلسفه کانت مدّنظر قرار داد. در شرایط روشنگری عقل گرایانه قرن هجدهم که انسان را دارای قدرتی مافوق نسبت به دیگران می‌دانست، اندیشه‌های روسویی این بحث را به میان کشید که عقل گرایی ممکن است به گونه‌ای غیرانسانی و مخرب توسعه یابد، هرچند که این انسان عقل گرا به واسطه استعداد خردورزانه خود توانسته بود حیات خویش را شکوفا سازد، رنج ها و مشقّات تاریخی انسانها را به پایان برساند، و زندگی سعادتمندتری را برای خویش فراهم سازد. روسو نظام فکری خود را از این تفکر غالب جدا کرده و توضیح می‌دهد که چگونه می‌توان علاوه بر عقلانیت پیشرو در حوزه انسانی و اخلاقی نیز به ارزش های حقیقی زندگی دست یافت. از نظر روسو باید به ارزش هایی که حیات طبیعی در انسان به ودیعه نهاده است، نگرشی عمیق تر داشت تا بتوان مقام و ارزش انسانی را در شرایط عقل گرایی صرف محافظت کرد. کانت به این بعد اندیشه روسو توجه داشت. در حقیقت کانت در این پیش زمینه می‌کوشید غایتی اخلاقی را در ویژگی طبیعت انسان جستجو کند که بتواند پایه ای محکم برای دستگاه اخلاقی جدید را به وجود آورد.

ت- فردریک دوّم که در زمان کانت بر پروس حکمرانی داشت، ضمن اینکه کشورش درگیر جنگهای متعددی بوده، با اتخاذ سیاست هایی که با نوعی فلسفه عمومی همراه است، فرضیه‌های تحولات عمیقی را در جهت مدرن‌سازی کشورش فراهم آورد. علاوه فراوان او به هنر و علوم و نیز رابطه ای صمیمی با موسیقی دانان برتر آن زمان بیشتر بازتاب دهنده فلسفه افلاطونی حکمرانانی متفکران و فلاسفه، و یا "فیلسوف- پادشاه" بود. در واقع تحت نظر او نوعی مطلق گرایی سیاسی روشنگر شده ای به وجود آمد که هرچند قدرت را در دست یک نفر قرار می‌داد، به سبب اشتیاق حاکم به علم، تفکر، فلسفه، و هنر، آنچنان فضایی تساهل گری به وجود آمد که به موجب آن متفکران و حتی علمای مذهب توانستند اندیشه‌های خود را توسعه بخشند. نکته مهمی که به بحث آزادی و روشنگری هم مربوط می‌شود این بود که وی اعتقاد به پادشاهی به عنوان نمایندگی خدا بر روی زمین و پشتیبانی کلیسا را به سختی به چالش کشید و این گفتمان را شکل بخشید که موضوع رستگاری به عهده خود افراد است که باید بتوانند با آزادی کامل و انتخاب خود به دست آورند. اصلاحات عمده برای پیشبرد آزادی رسانه‌های جمعی و یا سیستم حقوقی و به ویژه توسعه موسیقی بی تردید از تحولات عمده دوران حکومت فردریک دوّم بود.

دوره زمانی که کانت شاهد این گونه تحولات عمیق در صحنه اندیشه‌های روشنگری قرن هجدهم آلمان (و نیز اروپا) بود. این ابعاد اندیشه عقلایی در مرکز اندیشه ورزی قرار گرفته بود. از یک سو، جزم گرایی عقلایی فلسفه مسلط آن زمان را برای دستیابی به شناخت ناتوان می‌دید، و از دیگر سو توانایی فلسفه تجربه گرایی را برای دریافت حقیقت پدیدارها نارسا می‌دانست. ولی کانت به خوبی آگاه بود که چالش های فلسفی قرن هجدهم به همراه تحولات اجتماعی و سیاسی، در حقیقت، کشف های بزرگی هستند که پیشتر در کانون توجه متفکران قرار نگرفته بود. این زمینه‌های دگرگون کننده نمی‌توانست انسان را از ابعاد طبیعی و پدیداری خود به آفریننده ای خلاق تبدیل کند که راه شکوفایی خود را براساس آزادی و استقلال تصمیم‌گیری خود تعریف می‌نماید. انسان برای خلاقیت خویش می‌بایست در درون جامعه راه خود را پیدا کند، ولی باید قضاوت های اخلاقی مستقلی نسبت به هنجارهای متفاوت جامعه خود داشته باشد. در حقیقت کانت در زمانی اندیشه‌های فلسفی انسان گرایانه خود را معرفی نمود که جامعه علی رغم روشنگری، به دلیل عدم توان تمییز میان عقلانیت ابزاری و اخلاقی، و به ویژه غلبه نظریه‌های اصالت سود[1]، نمی‌توانست تصویر حقیقی انسان به عنوان عامل عقلایی و اخلاقی مستقل را به نمایش بگذارد. دقیقاً در راستای همین تحولات فلسفی و اجتماعی- سیاسی است که کانت اصل انسانیت را به عنوان نظریه ای رهایی بخش معرفی می‌نماید:

---

[1] Utilitarianism

نسل اول فلسفه روشنگری	نسل دوم فلسفه روشنفکری	نسل سوم فلسفه روشنفکری
مذهبی	ضد مذهب	نسل آزاد
زبان حقوق طبیعی	مکتب اصالت سود	زمانه شالوده گرایی
روشنگری عبری	روشنگری هلنی	روشنگری نقاد
مونتسکیو	روسو - هیوم	کانت
تجربه گرایی	اصحاب دایره المعارف	روش علمی
متاثر از روحانیت مذهب	مخالف دخالت مذهب در سیاست	اصلاحات حقوقی و رویه های سیاسی
آغاز رهایی بخشی	نظام دهی فلسفی اندیشه	تکامل اصل اصالت انسان

برای کانت عقل نظری نمی‌توانست پرسش های متافیزیک، یعنی حقیقت چیزها و یا واقعیت ها را آن گونه که در خود هستند، توضیح دهد. به همین دلیل وی نظر خود را متوجه عقل عملی یعنی توانایی انسان به عنوان مخلوقی مستقل و آزاد نمود. این انسان است که باید به دلیل کرامت ذاتی خود، آفریدگاری ارزشمند تلقیشود که می‌تواند آزادانه و مستقل تصمیم گرفته براساس آن اقدام کند. شایان ذکر است که عقل عملی در عین حال منبع و انگیزش رفتار اخلاقی انسانی متعهد نیز می‌باشد. انسان‌ها بنا به همان ارزش بی همتایی که دارند اساساً همواره از جانب خیر برانگیخته می‌شوند و از این طریق به واسطه توازن و هماهنگی با دیگر اعضای جامعه تکامل می‌یابند. به عبارت بهتر، خوب بودن ذاتی هویت انسان و عقلانیت مستقل اوست. بنابراین نهضت روشنگری باید به این نوع فهم از نقش عقل (عملی) تمایل پیدا کند. به همین دلیل فلسفه کانت را باید برآمد زوال عقلگرایی نظری (متافیزیک فهم واقعیات) و همراهی آن با ظهور انسانی نوین دانست. این ویژگی نسل سوم عصر روشنگری است که راه را برای تعریف اصل انسانیت فراهم آورد. به عبارت بهتر، کانت سعی کرد که پیام رهایی بخش عصر روشنگری را بازتعریف کرده و از

محدودیت‌هایی ذاتی که با آن مواجه بود، رها سازد. برای توضیح روشنتر این ویژگی زمان کانت می‌بایست نگاهی مقایسه‌ای به ادوار تحولات عصر روشنگری داشته باشیم.

در قرون وسطی انقیاد و متابعت مذهبی به عنوان اساس تفکر و اندیشه تلقی می‌شد. جهان بخشی از پادشاهی خداوند بود که توسط نهاد مذهب اداره می‌شد. همه پدیده‌های جهان حاصل اراده خداوند بودند که از طریق نظمی الهی با یکدیگر در تعامل قرار داشتند. خداوند به عنوان خالقی با علم مطلق و قادر متعال نه تنها همه جهان را به وجود آورده بود، قواعد اداره آنرا نیز تعیین و در اختیار علمای مذهب قرارداده بود. انسان اشرف مخلوقات بود، اما بها و شرافت انسانی او از طریق متابعت مذهبی تعیین می‌شد. از اواخر قرون وسطی فلسفه اصحاب مدرسه سعی کرد آنگونه که قبلاً توضیح داده شد، این فهم الهی جهان را با نوعی عقلانیت توضیح دهد. اما برای آن‌ها عقلانیت تنها وسیله‌ای برای توضیح جهان الهی از نگاه نظام مذهبی حاکم بود، و بنابراین از جزم‌های مذهبی دفاع می‌کرد. در حقیقت، فلسفه اصحاب مدرسه در نقطه مقابل اندیشه‌های عارفانه و شهودی قرار می‌گرفت.

انسانگرایان قرون پانزدهم و شانزدهم سلطه عقلگرایی اصحاب مدرسه برای دفاع از نهادهای مذهب و جزمیت آن را به چالش کشیدند. درحقیقت عصر نوزایی معرفت انسانی، یا رنسانس، جنبشی عقلگرایانه، روشنفکرانه، و با تحلیل‌های منطقی بود که حاکمیت الهیات مذهبی قرون وسطی و سپس اصحاب مدرسه را به چالش کشید. افکار الهیات عقلایی و به چالش کشیدن متابعت مذهبی فضا را برای ظهور انسان مستقل عقلایی برای تفسیر انسانی جهان هموار ساخت. اینان به ویژه نوع جدیدی از عقلانیت را در روش‌های تحقیق خود مورد استفاده قرار دادند که می‌کوشید با استعانت از عقلانیت علمی ریاضی و تجربی جهان را به عنوان یک کل مکانیکی توضیح دهد. ولی در آغازین مراحل عصر روشنگری متفکران سعی می‌کردند تا حاکمیت جزمی و خرافی نهاد مذهب را به چالش بکشند و نه اینکه حضور مذهب را به‌طور کلی انکار نمایند. برای این روشنفکران، مذهب نیز می‌بایست به طریقی روشنگرانه و عقلایی توصیف شود. حتی انسان نیز با علم می‌تواند جهان حقیقت و خداوند را بشناسد. پس هرگاه قوه تفکر انسان پرورش یابد، حتی می‌تواند اهداف الهی را توضیح داده و یا در قدرت خلاقیت با خداوند شریک شود. موسیقی‌دانان، شعرا، نقاشان و معماران نیز همه می‌توانند در این خلاقیت با خداوند همراه باشند.

به تدریج اندیشه‌های عقل‌گرایانه راه خود را از مذهب جدا ساخته و به سوی جدایی کامل از آن متمایل گشت تا بتواند ساختارهای غیرعقلایی را به چالش کشیده، ریاضی و زبان

منطق را جایگزین جزم‌گرایی الهیات دینی قرار دهد، و بردباری، آزادی و تکثر را به عنوان فضائل واقعی شهروندی در جامعه ترویج نماید. به دنبال اینگونه تغییرات شگرف بود که خوشبینی به انسان و توانایی او نقص ذاتی حاصل از گناه اولیه را به سختی به باد انتقاد گرفتف و خوداتکایی به جای وابستگی به دیگران قرار داد. در این ارتباط بود که جامعه باز و نهادهای آن شامل دولت مدرن، روابط اجتماعی عقلایی، و سازمان‌های مدنی به وجود آمدند. درعین حال تعالیم مبهم و اثبات نشده نیزجای خود را به قانون و کارکردهای معطوف به پیشرفت دادند. عشق به یادگیری، اکتشاف اعماق ذهن، کنکاش‌های فکری و خود باوری انتقادی به سرعت در همه جا گسترش یافتند. قرون هفده و هجده با فرهنگ علم، تجربه و آزمایش همراه شده و به تدریج دخالت هر نوع جزم‌گرایی را انکار نمود. اندیشه‌های انسانگرایانه فلاسفه آن عصر در این مسیر تحولات مشارکت مؤثر و قطعی داشت. کانت در این فضای تغییر و تحولات اصل انسانیت را به شیوه بدیع و بی‌نظیر خود به جامعه معرفی نمود، اصلی که هنوز اصلی‌ترین معیار سنجش و روح آزادی‌خواهی و رهایی بخشی است.

پیش‌زمینه‌های ظهور مفهوم انسانیت

"پل گایر"[1] متفکر کانتی معاصر در آثار اندیشمندی که در توضیح افکار خود به رشته تحریر درآورده است، به نظر می‌رسد که بهترین توضیح را در مورد سیر اندیشه و تحولات فکری کانت در اختیار خوانندگان و علاقه‌مندان به این تفکر بزرگ قرار دهد. برای تسهیل در توضیحی روشن در خصوص تحولات فکری کانت بخش‌هایی از مقدمه کتاب مذکور توضیح داده می‌شود.

کانت همانند بسیاری از فلاسفه عصر روشنگری می‌کوشید روشی علمی را برای توضیح روابط اجتماعی و نقش محوری انسان به عنوان عامل مستقل عقلایی بیابد که در آن جهان‌بینی کپرنیک و نیوتن سهم عمده‌ای داشتند. ولی درعین حال نمی‌توانست اعتبار و دقت علمی فلسفه‌هایی مانند هابس که نگاهی مکانیکی به جهان داشت، و یا نگرش تجربه‌گرایی صرف را تأیید کند. بزرگترین مشکل بر سر راه فهم صحیح این بود که آنان موضوع آزادی را به فهمی تقلیل‌گرایانه از طبیعت انسان محدود می‌ساختند. درعین حال کانت نمی‌توانست فهم خود از

[1] Paul D. Guyer is an American philosopher and a leading scholar of Immanuel Kant and of aesthetics. Since 2012, he has been Jonathan Nelson Professor of Philosophy and Humanities at Brown University.

آزادی و عاملیت انسانی را به روش‌های عقلگرایانه مجرد و انتزاعی که از طریق روش‌های قیاسی بدست می‌آیند، محدود نماید. درحقیقت کانت روش‌های ریاضی گونه نیوتن و هابس را از یک سو، و روش تجربه گرایی هیوم و مجدداً هابس را از دیگر سو، با دقت مورد مطالعه قرار می‌داد، و بر اندیشه‌های عقلگرایانه لایبنیتز و همچنین ولف نیز تمرکز شایانی داشت. ولی درنهایت به این نتیجه رسید که باید ماهیت اندیشه‌های فلسفی عصر روشنگری را دگرگون سازد. هدف از این دگرگونی بنیادین این بود که توضیح دهد که هم قوانین طبیعی و هم قوانین اخلاقی باید در نهایت در قوه تفکر و قانونگذاری اندیشه فکورانه انسان یافته شده و توضیح داده بشوند. "دو چیز ذهن را با تحسین و احترام روزافزونی به خود مشغول می‌کند. هر چه بیشتر بر روی آن‌ها تأمل کنیم به این باور می‌رسیم که آسمان پرستاره در بالای من و قانون اخلاقی در درون من قرار دارد."[1]

ما می‌توانیم به پایه‌های علوم فیزیکی دقت داشته باشیم زیرا که ما خود اشکال قوانین علمی را بر جهان تحمیل می‌کنیم؛

- زیرا که طبیعت توسط دستگاه حسی ما ادراک می‌شود
- ما آزادیم و به همین دلیل به جهان پیرامونی خود به عنوان عامل عقلایی آزاد نگاه می کنیم
- ولی چنین نگرشی بر اساس قوانین جبری ، بیولوژیکی و یا از نوع جامعه شناسی هابسی نیست
- قدرت قانونگذاری اندیشه انسان هم تجربی و هم علمی است
- و نیز چنین قدرت قانونگذاری تابع عقل عملی و تعهدات اخلاقی
- باید با احساسی عمیق به هم-نهادی از همه اینها که توسط قوای ذهنی انجام می‌شود، دقت داشته باشیم

اندیشه فلسفی پیشین و نیز آنهایی که بعد از آن به وجود آمدند هیچکدام نتوانستند این دقت شگرف در خصوص فهم انسان از جهان براساس آزادی قوه تفکر را توضیح دهند. کانت پایه فلسفی مهم را برای امروزیان بنیانگذاری کرد و نشان داد که انسان فقط یک تماشاگر جهان و رازهای آن نیست. تابعی از جهان بیرونی و یا عوامل اخلاقی نیز نمی‌باشد. انسان خود منبع

[1] این نقل از کتاب نقد عقل عملی بر روی سنگ نبشته آرامگاه او در کالینگراد نقش بسته است

قانون و موضوع قانون است؛ یگانه عامل فعال خلاقی که قانون‌گذار اصلی است. همه قوانین و ارزش‌های رفتاری از انسان سرچشمه گرفته و همه در راستای حراست از آزادی بی‌چون و چرای او قرار می‌گیرند. وقتی که به نوآوری اندیشه‌های او دقت نماییم درمی‌یابیم که در عصر روشنگری نوعی دوگانه گرایی اندیشه به‌وجود آمده بود که قضاوت اخلاقی در خصوص موضوعات اساسی حیات انسانی را به فهم فلاسفه واگذار می‌کرد. این فهم می‌بایست راه را برای پیشرفت‌های اجتماعی فراهم آورد. ولی عمده تأکید بر روی بعد مادی پیشرفت قرار داشت. با همه این تنگناهای اندیشه، عصر روشنگری افق‌های جدیدی برای فکر کردن در خصوص اندیشه انسان و رهایی سازی فراهم آوردند.

برای اینگونه اندیشه‌ها نقطه شروع می‌بایست به طور اساسی تجربه انسانی باشد تا اصول ازپیش تعیین شده و یا بدیهیات و یا قواعد کلی متافیزیکی. بنابراین باید روش تحقیق علمی را تغییر داد. باید بنیادی برای دانش نوین انسانی را ایجاد کرد که همه جزم‌های پیشین را به چالش کشیده و اصل انسانیت را به عنوان معیار سنجش اندیشه و رفتار انتخاب نماید.

کانت را باید در پرتو اینگونه تحولات اساسی مراحل متعالی‌تر عصر روشنگری فهمید و توضیح داد. برای این منظور معرفی کوتاهی از سیر تحولات اندیشه او در همان بستر دگرگون کننده دوران روشنگری خواهیم داشت. برای سهولت در توضیح اینگونه تحولات نیز از مقدمه‌ای که پل گایر درمورد کانت نوشته است استفاده می‌کنیم.

برای توضیح ضرورت و بنیانگذاری دانش نوین در خصوص فهم انسانی، در سال ۱۷۸۱ نقد عقل ناب[۱] را تحریر نمود. هرچند که تجربه آغاز دانش می‌باشد، آگاهی‌های انسان آغاز فلسفه نظری است. این آگاهی درک ناب و بدون اقدام خارجی است که ماهیتی شهودی داشته و به ادراکات حسی ساختار و جهت می‌دهد. و به این طریق است که فرد خود و هر آنچه بر او ظاهر می‌شود، یعنی عالم پدیداری را می‌شناسد. ولی آنچه که بر انسان ظاهر می‌شود حاصل همان ماهیت و کارکرد هم نهادین کننده قوه تفکر انسان است. بنابراین نمی‌تواند بازتاب دهنده حقیقت چیزها در خودشان باشد. آنچه که در خودش می‌باشد بر اساس قوانین یونیورسالی اداره می‌شود که به آن اصول و مفاهیم بدیهی گفته می‌شود. این اصول بدیهی بدون ارتباط با جهان حسی خالی از معنا و مفهوم برای فهم انسانی هستند، درحالیکه جهان حسی و تجربی نیز بدون اصول بدیهی کور و عاری از حقیقت می‌باشد. تنها از طریق هم نهادین کردن ادراکات حسی توسط مفاهیم

[1] Kant, I. (1781). *The Critique of Pure Reason.*

اولیه در قوه تفکر انسانی است که عمل فهمیدن و دانش امکان‌پذیر می‌شود. بنابراین همواره این انسان است که به دلیل ماهیت آزاد خویش می‌تواند ظرفیت و توانایی‌های عقلی خود را به نمایش بگذارد. از این بابت زندگی همواره تلاش و تقلایی میان آنچه به ذهن انسان وارد می‌شود و استقلال عقلایی آن‌ها توسط خود انسان می‌باشد. این قابلیت هم نهادین کننده قوه عقلایی انسان در اختیار خود انسان و به عبارتی ذاتی انسانی اوست. لذا برخاسته از مفاهیم آزادی مستقلانه می‌باشد.

نقد عقل عملی[1] در سال ۱۷۸۸ رابطه میان آزادی و قوانین اخلاقی را به بحث گذاشت. هدف او این بود که توضیح دهد که هر گاه اقدامات مردم توسط قوانین عقل هدایت شوند، آزادی مفهوم پیدا می‌کند. ولی این عقل عملی است که میان انسان و محیطی که در آن قرار دارد رابطه برقرار می‌کند. از طریق عقل عملی انسان اراده کرده و تصمیم اتخاذ می‌نماید تا بتواند موضوعاتی که در رابطه با هستی او می‌باشند را توضیح دهد. به همین دلیل عقل عملی با عمل و قضاوت اخلاقی همراه است. درحقیقت فرد آزاد کسی است که خود را از محدودیت‌های عقل محض و بریده شده از متن جدا می‌سازد، درعین حال خود را به هر نوع قانون خارج از اراده او نیز تسلیم نمی‌نماید. انسان نمی‌تواند هویت و توضیح رفتار خویش را تابع تمایلات و شناخت‌های مقطعی و وابسته به آنچه خارج از کنترل او اتفاق می‌افتد، محدود نماید. به همین دلیل کانت به چالش جدی در مقابل عقلگرایانی قرار می‌گیرند که می‌خواستند مفهومی متعالی ولی مجرد را به عنوان انگیزش رفتار اخلاقی در نظر گیرند. اگر نظریه اخلاقی بخواهد تابع یک چنین مفهوم متعالی و خارج از اراده انسان باشد، به خودی خود مایه نقص آزادی اراده است. ولی انسان به واسطه قوه عقلایی خویش می‌تواند آن بالاترین و متعالی‌ترین خیر را دریابد. همین دریافت قانون اخلاقی را جاودانه می‌سازد.

ما می‌توانیم قانون اخلاقی را درک کنیم چرا که عقل عملی ما را قادر می‌سازد تا به حقیقت آن واقف و متعهد باشیم. این توانایی حقیقت آزادی و استقلال ادراک انسان را نیز می‌تواند توضیح دهد. بنابراین رفتار اخلاقی با آزادی عجین و بهم پیوسته می‌باشد. به سخن بهتر این آزادی است که باید معیار سنجش رفتار باشد. هر گاه انسان نتواند با اراده آزاد خویش برانگیخته شود نمی‌توان در خصوص رفتار او قضاوت اخلاقی روا داشت. بنابراین عمل اخلاقی راستین آنی است که در حیطه استدلال‌های محض نظری باقی نمانده و از قید و بند امور محسوس و تجربی نیز آزاد باشد. برای اینکه اهمیت عقل عملی در تعیین رفتار اخلاقی روشنتر باشد، باید

[1] Kant, I. (1788). *Critique of Practical Reason.*

از طریق آموزش یادآوری کرد که فقط از جانب وظیفه اخلاقی بر معیارهای آزادی‌های بنیادین باید رفتار شود و نه اینکه بخواهد به ظاهر خود را به موضوعات اخلاقی پایبند نشان دهیم. بنابراین در محیط‌های آموزشی باید دانش‌آموزان بتوانند با تکیه بر استعداد طبیعی خویش به موضوعات اخلاقی وارد شده و داعیه‌های عقل عملی خود را بکار گیرند تا فرایند روشنگری در اندیشه و باور آن‌ها برای آزادی و رفتارهای انسانی شکل گیرد.

کتاب نقد قضاوت[1] در سال ۱۷۹۰ پاره‌ای از عناوین زیبایی شناسانه و قضاوت‌های غایت شناسانه را به کل سیستم فکری فلسفی کشاند و برخی از موضوعات عقل نظری و عملی مورد بازبینی قرار گرفتند. قضاوت‌های زیبایی شناسی مهمترین محور مباحث در بخش اول کتاب است که هرچند کانت آن‌ها را مبتنی بر احساسات ذهنی خفت قرار می‌دهد، ولی اعتبار آن‌ها را نیز مورد تصدیق قرار می‌دهد. احساسات ما درباره زیبایی از احساسات مربوط به لذت‌جویی و یا خوب بودن اخلاقی متفاوت می‌باشد. هرچند که هر فردی به موضوعات لذت‌بخش تمایل دارد، و یا خواهان پیشبرد خوبی‌های اخلاقی است، آن‌ها احساس زیبایی شناسی را به گونه‌ای متمایز ادراک می‌کنند. اینگونه احساسات زیبایی شناسانه از طریق تعامل و تأثیرات متقابل تصورات و فهم آن‌ها در دنیای قابل ادراک شکل می‌گیرند.

درعین حال باید میان جذابیت زیبایی شناسی و امور متعالی و شگفت‌انگیز تمایز قایل شد. درحالی‌که انسان ممکن است با تصور کلی زیبایی به آسانی معنی زیبایی را در مرکز احساسات انسان قرار می‌دهد، حرکت ابرهای آسمانی بیشتر با احساسی عمیق دریافت امری متعالی را در فرد به وجود می‌آورد. این عالم متعالی و شگفت‌انگیز با مدد قوه تفکر و اراده آزاد انسان مفهوم می‌یابد. بنابراین شگفت‌انگیز بودن در درون عقلانیت آزاد انسانی قرار می‌گیرد. در مقایسه با نقد ادبی و هنری که ریشه‌های کهن در تاریخ اندیشه دارد، کانت نه تنها با زیبایی شناسی می‌کوشد مفهوم زیبایی و چگونگی ادراک آنرا در انسان توضیح دهد. این احساس و ادراک زیبایی بی‌تردید بر سرنوشت اجتماعی و سیاستگذاری‌ها تأثیری نافذ دارد.

کتاب کوچک مقدمه‌ای بر متافیزیک آینده[2] در سال ۱۷۸۳ فضایی را برای فهم بهتر نقد اول فراهم می‌آورد. منظور او از متافیزیک دانش و فهمی است که از طریق عقل ناب حاصل می‌شود. یا درحقیقت منظور او از متافیزیک مطالعه حقایقی است که در فراتر از فهم تجربی و

---

1 Kant, I. (1790). *Critique of Judgment*.

2 Kant, I. (1783). *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*.

هستی شناسانه قرار می‌گیرند. هنگامی که تجربه نمی‌توانست فهم روشنی از حقایق فراهم آورد، با مدد عقل تلاش می‌شود تا ادراک انجام پذیرد. ولی ازآنجایی که ما نمی‌توانیم چیزها را آنگونه که در خود هستد، ادراک کنیم، به کمک ادراکات حسی که توسط قوای عقلی سازماندهی شده و سامان می‌یابند، محیط پیرامونی را آنگونه که به نظر ما می‌رسند جلوه‌گر می‌سازد. از اینروی این قوه تفکر انسانی است که ادراک و فهم را امکان‌پذیر می‌سازد. به این دلیل منبع فهم و ادراک اراده و توان آزاد انسان است. از طرف دیگر عقل محض نیز در برابر پرسش‌هایی که به وجود می‌آید، نمی‌تواند پاسخ‌های روشنی را فراهم آورد. درحقیقت عملکرد عقل ناب تنها می‌تواند واقعیت را به عنوان پدیداری به حوزه ادراک و شناخت بکشاند. ولی هنوز از درک کنه و ذات چیزها آنگونه که در خود می‌باشد عاجز است. به همین دلیل شکل‌گیری عالم پدیداری در فهم انسان ناشی از عقلانیت مستقل فرد و با آزادی او ملازمه دارد. درعین حال ناتوانی عقل محض در ادراک ماهیت چیزها در خودشان این اندیشه را برای انسان به وجود می‌آورد که چیزها در ماهیت خود فراتر از ادراک حسی هستند، ولی وجود دارند. ولی با اراده آزاد خود رابطه میان چیزها آنگونه که در خود هستند، و ما آنها را نمی‌دانیم، و ادراک تجربی خود رابطه برقرار می‌کنیم تا فهم و دانش را به وجود آوریم. بازهم انسان و ظرفیت عقلایی آزاد او معیار فهم و ادراک می‌باشد.

مقاله روشنگری چیست[1] در سال ۱۷۸۴، فهم قوای فکر و اراده انسان را با مفهوم عاملیت آزاد در صحنه اجتماعی و سیاسی توضیح داد. همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، ناتوانی در فهم صحیح به دلیل فقدان قوه تفکر نیست. بلکه به این دلیل است که مردم خودشان به فهم خود محدودیت‌هایی را تحمیل می‌کنند. درواقع مردم به دلیل تنبلی و نیز زبونی کمتر مایل هستند تا قوه عقلایی خود را بدون نیاز به دیگران بکار گیرند. به همین دلیل اختیار خود را به دیگران می‌سپارند و در واقع نوعی جهالت را در درون خود به وجود می‌آورند. به این دلیل عقلانیت و عدم بلوغ هر دو ساختارهایی اجتماعی هستند. ولی درنهایت تاریخ انسانی به سوی روشنگری سیر خواهد کرد. این بحثی است که در مقاله سال ۱۷۸۴ با عنوان عقایدی در باره یک تاریخ جهان‌شمول[2] توضیح داد. در تز اولی که در مقاله به نظر خوانندگان می‌رساند توضیح می‌دهد که ظرفیت‌های طبیعی همه انسان‌ها به سمت هدفی طبیعی در جریان است. این هدف مبتنی بر عقلانیت انسان است که به عنوان یک جریان در سیر تاریخ از فهم مکانیکی و حیوانی فراتر رفته و انسان را در خوشبختی و تکامل یاری می‌سازد. این ظرفیت عقلایی نحوه تعیین زندگی را در اختیار انسان قرار می‌دهد. در طی نه فرضیه که در مقاله مذکور مطرح می‌سازد به این نتیجه

[1] Kant, I. (1784). *What is Enlightenment?*

[2] Kant, I. (1784). *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim.*

می‌رسد که برای تحقق آزادی‌های بالقوه در انسان در متن حیات اجتماعی باید یک نوع قانون اساسی مردم سالار به وجود آید که از یک سو براساس آزادی‌های انسان شکل گرفته و محافظ و پیش برنده آن آزادی‌ها نیز می‌باشد.

اوج شکوفایی این اندیشه‌ها در کتاب بنیادهای مابدالطبیعه اخلاق[۱] در سال ۱۷۸۵ تجلی یافت. هدف از این کتاب که موضوع بحث فصل‌های بعدی این نوشتار می‌باشد، این است که خلوص قوانین اخلاقی[۲] و قطعیت آزادی[۳] انسان را به درستی بنیاد نهد و دقیقاً همین کتاب است که روح ناظر بر گفتمان حقوق بشر امروز بر اساس اصل انسانیت را شکل بخشیده است. تا پایان عمر کانت آثار گرانقدر دیگری از خود به جای گذاشت که به اجمال برخی از آن‌ها را در اینجا فهرست وار معرفی می‌نماییم. بنیادهای متافیزیکی علوم طبیعی[۴] در سال ۱۷۸۶ به بازسازی فیزیک نیوتن براساس عقل ناب که در نقد اول ارائه شده بود پرداخت. مذهب تنها در محدوده عقل[۵] در سال ۱۷۹۳ تلاشی بود برای نشان‌دادن برتری فلسفه نظری و نهادین بر اندیشه‌های مذهبی. تضادهای قوای فکری در سال ۱۷۹۳، و درنهایت متافیزیک اخلاق در سال ۱۷۹۷ از یک سو موضوع حق در فلسفه سیاسی را بر مبنای تفسیر ریشه‌های مردم سالاری جامعه مدنی توضیح داد. از دیگر سو اهمیت فضیلت یا اخلاق هنجاری را در جامعه مدنی - سیاسی مورد توجه و تحلیل قرارداد.

اولین اثر فلسفی را بلافاصله پس از فراغت از تحصیل از دانشگاه با عنوان اندیشه‌هایی درباره برآورد واقعی نیروهای زنده[۶] در سال ۱۷۴۷ انتشار داد. در این اثر می‌کوشید با مراجعه به مباحث عقلگرایانه میان لایبنیتز و دکارت درباره اساس و جوهره ماده توضیح داده و استدلال کند که این جوهره بسیط نیست. بنابراین می‌بایست روشی مناسب برای اندازه‌گیری و توضیح نیروهای زنده درونی ابداع نمود. اهمیت جهان شمولی تاریخ و نظریه اجرام آسمانی در سال ۱۷۵۵ می‌کوشید توضیح دهد که اجرام آسمانی[۷] از سحابی‌های ناتمام[۸] ناشی شده‌اند و آن‌ها را می‌توان

[1] Kant, I. (1785). *Groundwork of the Metaphysics of Morals.*
[2] Purity of moral law
[3] Certainty of freedom
[4] Kant, I. (1786). *Metaphysical Foundations of Natural Science.*
[5] Kant, I. (1793). *Religion within the Bounds of Bare Reason.*
[6] Kant, I. (1747). *Thoughts on the True Estimation of Living Forces.*
[7] Heavenly bodies
[8] Unfinished nebula

به کمک ابزارهای مکانیکی خاصی تشریح نمود. بنابراین منظومه شمسی به عنوان مجموعه‌ای از سحابی‌ها از ذرات پراکنده به وجود آمده است. این اثر بعدها به عنوان کیهان شناسی کامت-لاپلاس[1] مشهور شد. شرح نوین اصول اولیه متافیزیک دانش[2] در سال ۱۷۵۵ منبع اصلی اندیشه‌های بعدی او بود. در این اثر کانت می‌کوشید رابطه میان اصول علم طبیعت و آزادی را توضیح دهد. وی در ابتدا اصول منطقی استدلالی[3] عقل‌گرایان که عقل کافی را در ابتدای اندیشه کردن قرار می‌دادند را به کار گرفت تا نشان دهد که این اصل توانایی تشریح کردن روابط علت و معلولی را دارد. یعنی می‌تواند به گونه‌ای منطقی نشان دهد که علت واقعی و روابط میان کنه موجودات[4] چیست. از اینروی اصل عقل کافی به خوبی می‌تواند به انکار نظر پندارگرایان بپردازد. اینگونه استدلال‌ها متأثر از آرای عقل‌گرایان قرن هیجدهم بود که می‌کوشید توضیح دهد که مفاهیم می‌توانند ساختار واقعیت را شکل بخشند. چون مفاهیم و ساختار هر دو توسط انسان انجام می‌گیرند، موضوع آزادی اندیشه، استقلال، و عمل کاملاً محرز می‌باشد. از نقطه نظر عملی نیز کانت نظریه سازگاری[5] لایبنیتز را پذیرفت که میان آزادی اراده و جبرگرایی تعادلی برقرار می‌کرد. طبق این نظر از آنجاییکه شرط ضروری این رابطه مسئولیت اخلاقی است، و این مسئولیت اراده آزاد را تقویت می‌کند، در توضیح هماهنگی فرد دچار تناقض نمی‌شود. می‌توان به هر دو باور داشت بدون اینکه انسان به لحاظ منطقی دچار تناقض شود. به عبارت بهتر جبر عملی نمی‌تواند حقیقت پیامدهای ممکن آینده را انکار کند. چرا که آینده و شرایط زندگی نیازی به توضیحات متافیزیکی ندارد. بعنوان مثال آزادی‌های مدنی و سیاسی، فضائل شهروندی، عدالت اجتماعی، بیانیه‌های سیاسی مدافع حقوق بشر، و اساساً موضوعات حقوق بشری همه در اختیار اراده آزاد انسان هستند. منظور اینکه صرفنظر از مباحث متافیزیک علت اولیه، این انسان است که تصمیم می‌گیرد و راه موردنظر خویش را آزادانه انتخاب می‌کند.

کانت به تدریج پرسش‌هایی در برابر عقلگرایی مسلط زمان خویش مطرح ساخت. در سال ۱۷۴۶ اثری درباره فیزیک ذرات[6] انتشار داد. در توضیح اصول متافیزیک واقعیت، کوشید رابطه میان تقسیم ناپذیری فضا و بسیط بودن ماده را توضیح دهد. به نظر کانت دستیابی به

[1] Kant-Laplace cosmology

[2] Kant, I. (1755). *New Exposition of the First Principles of Metaphysics of knowledge.*

[3] Sufficient reason

[4] Substance

[5] Leibnitz Compatibilism

[6] *Thoughts on the True Estimation of Living Forces* (1746).

اصول فلسفی از طریق روش های اساساً منطقی[1] امکان پذیر نیست. این اصول فقط دیدگاهی برای فهم واقعیات عینی ارائه می‌دهد. آنچه که کانت در این برهه انجام می‌داد این بود که می‌کوشید فرضیه‌های عقلگرایی لایبنیتز و ولف را به چالش بکشد. در اثری که به عنوان تنها استدلال ممکن در حمایت از نشان دادن وجود خداوند[2] در سال ۱۷۶۳، کوشید توضیح دهد که وجود خداوند نمی‌تواند از طریق رابط میان هستی و جهان خلقت جستجو شود. درحقیقت می‌بایست خداوند را از طریق عقل مطلق و مفاهیم اولیه آن توضیح داد. براساس این اصول عقلی که بعدها کانت خود آنرا جزم گرائی عقلی دانست، این استدلال را به میان می‌آورد که باید چیزی وجود داشته باشد که عدم وجودش احتمال هر نوع هستن را به چالش می‌کشد. این امری ضروری است که باید بتواند همه خصوصیاتی را که به خدا نسبت داده می‌شود، توضیح دهد. نگاهی به جهان مادی نشان می‌دهد که در آن اصولی وجود دارد که جهانی منظم را شکل می‌بخشد. این جهان خود نشانه وجود واقعیتی برین است که به آن خدا می‌گویند. مفهوم خداوندی در برگیرنده هر آن چیزی است که انسان فکر می‌کند. خداوند شامل همه امور واقعی و ممکن می‌باشد.

مقاله‌ای درسال ۱۷۶۳ با عنوان تلاشی برای معرفی مفهوم کمیت‌های منفی در فلسفه[3] بخش دیگری از اندیشه‌های کانت در عبور از عقلگرایی جزمی به سوی تثبیت اصل انسانیت را توضیح داد. وی با برقراری وجه تمایزی میان نفی منطقی و عمل تفریق ریاضی توضیح می‌دهد که اولی به تضادهای منطقی منجر می‌شود ولی دومی اینگونه نیست. بنابراین حوزه منطق که بر دلایل تحلیلی[4] قرار دارند و جهان واقعی در تضادی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. در حقیقت همه حقیقت تحلیلی است ولی این حقیقت توسط اصل تفاوت‌ها میان حقیقت منطقی و تجربه حسی با چالش جدی مواجه می‌شود.

این‌گونه تضاد میان استدلال‌های منطقی و تفاوت‌های واقعی در جهان عینی، کانت را به سوی نوشتن کتاب مشهور نقد عقل محض[5] کشاند. در حقیقت می‌کوشد رابطه کلی‌تر حقایق ریاضی که از طریق عقل محض، یا مفاهیم بدیهی اولیه (یا پیشینی)،[6] حاصل می‌شوند و حقایق فلسفی را توضیح داده و دومی را به نوعی اعتدال فرامی‌خواند. این درخواست به اعتدال فلسفی

---

[1] Essentially logical methods

[2] Kant, I. (1763). *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*.

[3] Kant, I. (1763). *Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy*.

[4] Analytical

[5] Kant, I. (1781). *Critique of Pure Reason*.

[6] A priori ما آنرا در جاهای دیگر معادل دانش پیشینی بکار گرفته ایم

به ویژه می‌تواند به روشنگری در هستن بنیادهای نامتناهی بنیادهای اندیشه‌های مرتبط با ادراک حقیقت واقعیات کمک کننده باشد. بنابراین کانت می‌کوشید روابط میان جهان عینی و جهان عقل محض را توضیح داده و همه روابط علّی و هستی شناسانه را به عنوان واقعیتی کفایت درک شوند را در مرکز توجه قرار دهد. منظور او این بود که توضیح دهد که آنگونه روابط را نمی‌توان با ابزارهای خاص منطقی و یا خرد ناب توضیح داد. اندیشه فلسفی باید بتواند از این محدودیت‌ها عبور کند تا بتواند انسان و فهم آزاد در جهان واقعی را به نمایش بگذارد.

مقاله منتشره در سال ۱۷۶۴ با عنوان تحقیقی درباره شفافیت اصول الهیات و اخلاق طبیعی[1] این نظریه عقلگرایان جزمی مانند ولف که معتقد بودند فلسفه باید برای درک حقیقت از عقل محض و روش‌های ریاضی تبعیت نماید، را به چالش کشید. ریاضیات و عقل محض می‌تواند با تعاریف آغاز شود و سپس به نتایج غیرقابل تردیدی[2] برسد. اینگونه کاربرد عقل محض و دلایل عقلایی ممکن است به دانش متافیزیکی منجر شود و فرضاً خداوند را به عنوان هستی ضروری مطلق معرفی نماید، ولی اندیشه فلسفی نمی‌تواند با اینگونه تعاریف آغاز شود چرا که اینگونه اندیشه‌ها بر بنای پاره‌ای از قضاوت‌های بنیادین اولیه[3] استوارند. یعنی اینکه ذهن فلسفی نمی‌تواند از ادراکات حسی خود را رها ساخته و مرزهای اندیشه را فقط به عقل محض محدود نماید. در اینگونه استدلال ها، کانت هنوز تحت تأثیر اندیشه‌های عقلگرایی جزمی لایبنیتز و ولف قرار داشته ولی درعین حال کوشید تا با تکیه بر ادراک حسی انسان، پایه‌های متفاوتی را برای فرآیند و شکل‌گیری فهم ونیز دانش براساس ظرفیت تفکر انسان ایجاد نماید. به همین دلیل هم توضیح می‌دهد که متافیزیک باید با نوعی تجربه درونی،[4] نوعی از شهود، و یا آگاهی‌های درونی آغاز شود. ولی هنگام فراخواندن این اندیشه‌ها در جهان عینی و تکثر موجود در آن، اندیشه فلسفی با چالش‌هایی جدی مواجه می‌شود.

کتاب توضیح رؤیاهای یک روح بیننده از نگاه رویاهای مابعدالطبیعه[5] که توسط رؤیاهای متافیزیکی به تصویر کشیده شده است در سال ۱۷۶۶ شیوه بدیع فلسفی را به نمایش گذاشت که بازتاب‌های آن در کارهای بعدی کانت نمودار شد. این اثر در مجموعه افکار متفکر و معنویت

---

[1] Kant, I. (1764). *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality.*

[2] Indubitable

[3] A certain primary fundamental judgment

[4] Immediate evident consciousness

[5] Kant, I. (1766). *Dreams of a Spirit-Seer Explained Through the Dreams of Metaphysics.*

گرای سوئدی، "امانوئل سودن بودگ" به تحریر درآمده است و همان شیوه‌های نقدی را که کانت در برابر عقلگرایی جزمی لایبنیتز و ولف قرار می‌داد، دنبال می‌کند. شیوه نگارش و استدلال‌ها نشان می‌دهد که کانت با تأثیرپذیری از فلسفه شکاکیت دیوید هیوم فرضیات عقلگرایی جزمی زمان خویش را به چالش می‌کشد. در مباحث این کتاب کانت به این نکته اصرار می‌ورزد که فقط داده‌های تجربی علت و معلولی، موضوع ذات و جوهر، و اقدام‌های انسانی می‌تواند نقطه شروع اندیشه فلسفی باشد. بنابراین موضوعات جان و روح، یا به تعبیری عالم لاهوت، خیالی و غیرواقعی هستند چرا که راه بینش و فهم انسانی به اینگونه عوالم را مسدود می‌سازد. علمای متافیزیک همانند علمای روح و جان فقط می‌توانند رؤیاهایی داشته باشند. البته این به معنی آن نیست که رؤیاهای آنان لزوماً از هر نوع معنی خالی است. تجربه انسانی می‌تواند به اینگونه رؤیاها محتوی بدهد. شایان ذکر است که هرچند هیوم از بابت شک داشتن به اینگونه عوالم در شکل‌گیری اندیشه کانت خیلی مؤثر بود. خود کانت می‌گوید که هیوم مرا از غفلت جزم گرایانه[1] بیدار کرد. ولی کانت از این مرحله فراتر رفته و کوشد با برتری بخشیدن به اراده آزاد انسانی، حتی ماهیت آن جهان‌بینی‌های رؤیاگونه و معنویت گرا را نیز در اختیار انسان قرار دهد. بی‌تردید اندک دقتی بر اهمیت اراده اخلاقی از سوی عامل انسانی مستقل عقلانی، این محتواها با هدفی انسانی تعریف می‌شوند. در واقع به باور کانت وظایف عامل انسانی به این دلیل که از محاسبه پاداش‌ها و یا تنبیهات به دور می‌باشد، در زمره فضایل شهروندی و با تعهد به رهایی بخشی قرار می‌گیرند. کانت می‌کوشد به آزادسازی اخلاق و تعهدات انسانی از بنیادهای متافیزیکی، آنرا از وابستگی به نگرش های سودگرایانه نیز جدا و مبرّا سازد.

رساله مقدماتی[2] برآیندی از موضوعات فلسفی بود که کانت در سال‌های پیش به عالم اندیشه معرفی کرده بود. از این مرحله است که کانت مسیر اندیشه را به سوی روشی انتقادی معطوف ساخته و پایه‌های نظریه‌ای را بنیاد نهاد که در سه نقد او و سپس بنیادهای متافیزیک اخلاق تجلی یافت.

این رساله با برقراری تمایزی میان شهودها و یا معرفت‌های درونی که بازتاب دهنده آگاهی بلافاصله از چیزها می‌باشند، و مفاهیم که آگاهی‌های عمومی و مجرد هستند، سعی کرد که آن‌ها را عناصر مهم و ضروری شناخت برای مفاهیم در خارج از طبیعت ذهن معرفی نماید. او

---

[1] Dogmatic slumber

[2] Kant, I. (1770). *Inaugural Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World.*

توضیح می‌دهد که برخلاف نظریه عقلگرایان جزمی، ذهن و قوه تفکر انسان قادر به توانایی اندیشه کردن یک دست و واحد نیست. بلکه از دو ظرفیت عقلایی و توانایی حسی[1] تشکیل می‌شود. در ساختار ذهن مفاهیم اولیه‌ای وجود دارند که ادراکات حسی را تحت کنترل خود می‌گیرند و معرفتی شهودی را ایجاد می‌کنند که آن مفاهیم را در حالت عینی معرفی می‌نمایند. این سیستم تعامل میان قوه تفکر و انعکاس حسی دانشی را به وجود می‌آورد که هم تحلیلی و هم هم نهادین است. به عبارت بهتر هر آنچه که در شناخت حسی وجود دارد و به شخصیت و ویژگی‌های خاص فرد جوینده دانش وابسته است. بنابراین احساس، از طریق معرفت شهودی، چیزها را آنگونه که به نظر می‌رسند به فرد می‌شناساند. به این فهم و یا دانش چیزها پدیدار گفته می‌شود. در حالی که قوهٔ تفکر و یا ذهن، از طریق مفاهیم اولیه، یا عقل ناب، نمایانگر چیزها آنگونه که در خودشان هستند می‌باشد. این‌ها درواقع وجودی مجرد و کاملاً مستقل از برداشته‌های غیرقابل حسی هستند. بنابراین هرچند که شهود خالص با واقعیت چیزها در خودشان تفاوت‌های بنیادین دارد، هر دو با یکدیگر لازمه شناخت را فراهم می‌آورند. ذهن انسان در فرایند هم نمادین خود این استعداد را دارد تا شهود حسی را از طریق مفاهیم مجرد سازماندهی کرده و به موجب آن شناخت را برای انسان فراهم آورند. بنابراین اصول بنیادین هم عقل و هم علم تولیدات اندیشه و قوه تفکر انسان هستند. ما باید بکوشیم از طریق تجربه عقلی آن‌ها را منظم سازیم تا معانی را برای ما افاده نمایند. اینگونه اندیشه‌ها راه را برای نقد خرد ناب هموار نمود.

در نقد عقل محض هر آنچه که در رساله مقدماتی توضیح داده بود را عمیق‌تر توسعه داده و این موضوع را مطرح می‌سازد که چگونه انسان می‌تواند بنیاد عمومی قوانین علم و متافیزیک تجربه را ایجاد کند. در این نقد توضیح می‌دهد که مفاهیم مربوط به فهم و قضاوت شامل اصول عمومی علّیت[2] و تعاملات میان ذهن و جهان حسی همه به واسطه مفاهیم خالص عقلی خالص امکان پذیر می‌باشند. از طرف دیگر اعتبار جهان شمول اصول بنیادین جهان‌بینی علمی، فقط درباره‌ی چیزها آنگونه که برای ما مفهوم می‌یابند[3] مربوط می‌باشد. جهان پدیداری آنگونه که توسط انسان فهمیده می‌شود با جهانی که در خودش می‌باشد متفاوت است. به عبارت بهتر قوانین ناظر بر پدیدارها در درون خود با آنچه ما به عنوان قوانین وجودی آنان می‌دانیم متفاوت است. منظور این است که انسان به عنوان عاملی آزاد با اراده خویش حتی به درونی‌ترین لایه‌های فهم جهان پدیداری، اراده خود را تعمیم می‌دهد. به عبارت بهتر فهم انسان از جهان تابع

---

[1] Intellect and sensibility

[2] The general Principles of casualty

[3] The claim that space and time pertain to things only as they appear, not as they are in themselves

و یا وابسته به قوانین طبیعی خارج از کنترل او نیست. بنابراین اصول قطعی دانش تابع آزادی و اراده انسانی است. یعنی اینکه انسان به دلیل ظرفیت توانایی برای فهمیدن عامل قطعی شناخت و بنیادهای اصول علمی است. هرگاه عقل بخواهد از این حوزه مفاهیم بنیادین اندیشه فراتر برود، پندارها و اوهام ذهنی مبتلا می‌شود.

کانت در نقد عقل محض می‌گوید که من باید کل دانش را تکذیب کنم تا اینکه برای ایمان فضای لازم فراهم شود.[1] منظور او از این گزاره، که موجبات فهم نادرست اندیشه‌های او را اغلب فراهم می‌آورد،این است که وی می‌خواهد عقلانیت جزمی ولفی - لایبنیتزی آن زمان که بر حوزه اندیشه حاکم بود را به نقد کشیده تا بتواند انسان و توانایی تفکر خلاق او را به عنوان مبنایی برای دانش توضیح دهد. در حقیقت، منظور او این است که اصول بنیادین جهان‌بینی علمی از محدودیت هایی در رنج می‌باشد زیرا همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، امور عالم پدیداری به نظر انسانها می‌رسند، در حالیکه آنها درخودشان به گونه‌ای دیگر می‌باشند. این امر نشانه آزادی انسان است که می‌تواند به عنوان آفریدگاری خردمند آنها را بر اساس اراده آزاد خویش برای خود توضیح دهد تا اینکه تابع جبر طبیعی باشد. بنابراین در بحث پدیدارها هنگامی که می‌گوید که فهم انسانی از ادراک کنه و ذات چیزها[2] ناتوان است، به این معنی است که ما آن‌ها را آنگونه که به قوای فکری ما پدیدار می‌شوند درک می‌کنیم. منظورش این است که انسان به عنوان عامل مستقل عقلایی قوانین ذهنی خود را حتی به جهان عینی و طبیعی نیز اعمال می‌کند. بنابراین انسان با عقل ناب برانگیخته نمی‌شود هرچند که چنین عقلی شامل مفاهیم بدیهی در دستگاه قوای فکری انسان قرار دارد. ولی انسان با عقل عملی حضور خود در جهان را توضیح داده و در مسیری اخلاقی هدایت می‌کند و این عقل عملی است که موضوعاتی مانند آزادی را توضیح می‌دهد. اما عقل عملی محدودیت‌های عقل ناب را به چالش می‌کشد ولی آنرا انکار نمی‌کند. بلکه کارکرد عقل عملی این است که آنرا در مسیر درست و ضروری خود قرار می‌دهد.

گام‌هایی که کانت برمی‌دارد تا این دیدگاه‌ها را توضیح دهد، پیچیده است. برای تسهیل در ادراک اندیشه‌ها و دیدگاه او، و با مرور بر آنچه که در این بخش توضیح داده شد، چهار نقطه نظر به عنوان جمع بندی این بحث ارائه می‌شوند.

---

[1] I have therefore found it necessary to deny knowledge, in order to make room for faith. *The Critique of Pure Reason,* vxxx.

[2] Things in themselves- The essence of things

- اول اینکه قضاوت‌های انسان اشکال ذاتی دارد. این قضاوت‌ها ماهیت دانش انسان به چیزها را نشان می‌دهد که به طور منطقی توسط عقل ناب پشتیبانی و بسامان می‌شود. قضاوت‌ها خود حاکی از وجود نوعی مفاهیم اولیه و ضروری است که لازمه فکر کردن درباره چیزها می‌باشند.

- دوم اینکه انسان‌ها تجارب خود را براساس همان قواعد ضروری به یکدیگر ارتباط می‌دهند. این توان ماهیت وجودی انسان را تعریف می‌کند.

- سومین نکته این است که برای ادراک و فهم چیزها و امور معین در فضا و مکان باید قضاوت‌های انسان توسط مفاهیم ضروری بسامان شده و تحت فرمان قواعد علیت، حفاظت و تامل قرار گیرد.

- چهارم موضوع این است که برای درک عینی مفاهیم و شکل‌گیری فهم صحیح انسانی داوری‌ها درباره چیزها، به عبارتی شکل‌گیری دانش، باید ارتباط مستقیم با عالم محسوس پدیداری داشته باشد.

بنا بر همین دلایل در بحث دیالکتیک استعلایی کانت روشی برای عقل‌گرایی جزمی که خواهان قطع ارتباط با عالم تجارب هستند را به چالش کشیده و آن فهم‌ها و قضاوت پیرامون امور را غیرمعتبر می‌داند. به نظر او این اشتباه است که فکر کنیم که عقل ناب پایه و اساس دانش و معادل با اعتبار آن است. عقل ناب برای به سامان ساختن فهم شهودی امور ضروری است ولی خود به تنهایی نمی‌تواند فهم و دانش معتبری از جهان عینی ارائه دهد. این نارسایی عقل ناب تضادهای ذاتی در درون خود فراهم می‌آورد. درحالیکه از طریق فرایند هم نهادین ساختن تصویر عالم پدیداری در ذهن با اصول اولیه عقل ناب، انسان این توانایی را می‌یابد تا اراده خود را به شکلی منسجم بر فهم جهان و امور آن اعمال و همه آن‌ها را تحت اراده آزاد خود درآورد. در این توانایی انسان در فهم جهان است که مفهوم آزادی قابل درک می‌باشد.

برای شرح بیان روشنتر آزادی اراده و توان انسان برای فهمیدن و شکل بخشیدن به دانش کانت این نتیجه‌گیری را نشان می‌دهد که همه انسان‌ها این ظرفیت را دارند تا پدیده‌های پیرامونی خویش و همچنین خود را به عنوان بخشی از این جهان پدیداری، را در مرکز دانش قرار دهند. ولی اهمیت مرکزی انسان با اراده‌ای برای پیشبرد عاملیت انسانی و از ناحیه آزادی کامل امکان پذیر است. انسان‌ها باید همواره درباره ویژگی انسانی خویش، یعنی عامل عقلایی مستقل و آزاد

فکر کنند و بدانند که این توانایی آزادانه را دارند. به همین جهت موضوع قضاوت، به ویژه داوری‌های اخلاقی، از همان عاملیت انسانی مستقل سرچشمه می‌گیرد که متعهد به آزادی به عنوان ویژگی فرد انسانی است. این فلسفه آزادی به آن معنی نیست که تمایلات طبیعی نادیده گرفته شوند، بلکه به این معنی است که در طرح تمایلات طبیعی و پاسخ به آن‌ها باز همان عاملیت مستقل و آزاد معیار سنجش و قضاوت می‌باشد. به عبارت بهتر آزادی انسان نه فقط ممکن بلکه واقعی است. منظور اینکه آزادی از محدوده تعریفی انتخاب از میان چند چیز فراتر می‌رود. بلکه بنیادی متافیزیکی هم نهادین نیز دارد به این دلیل که انسان خود قوانین ناظر بر جهان پدیداری را وضع می‌کند. از اینروی این خود انسان است که آزادی را تعریف می‌کند و به عمل درمی‌آورد. یعنی اینکه موجودی منفعل نیست که خواه متأثر از نظام بیرونی و پدیداری باشد و یا اینکه به طور کامل خود را تابع عقلانیت ناب قرار دهد.

انسان این توانایی را دارد تا جیشتن خویش و جهان پیرامونی را بازشناخته و بر اساس این شناخت همه محدودیت‌های فکری بر عالم اندیشه خود را به چالش بکشد. با این استدلال، کانت می‌خواهد آزادی عاملیت انسانی را اینگونه توضیح دهد. یعنی اینکه همه انسان‌ها دارای اراده آزاد هستند برای اینکه این آزادی را که در قوه عقلایی خود و خاصیت هم نهادین کننده آن می‌شناسد و خود را به آن مقید می‌کنند. به همین دلیل انسان‌های آزاد، همه به عنوان عامل‌های اخلاقی هم منبع قانون، هم موضوع قانون، و هم مجری قانون می‌باشند.

شاید مناسب باشد برای درک مفهوم آزادی عاملیت انسانی، تحولات اندیشه کانت را یکبار دیگر و با توضیحاتی متفاوت، و از زاویه دید دیگری، مورد توجه قرار داده. برای حصول این هدف چند دوره مشخص را در تحولات اندیشه او می‌بایست مورد توجه قرار گیرد.

دوره اول از آغاز فعالیت‌های اندیشه‌ورزی که با فارغ‌التحصیلی او شروع می‌شود، بیانگر تلاشی است برای تعریف بنیادی برای متافیزیک طبیعت تا بتواند منابع درونی چیزها را کشف کرده و توضیح دهد. در این مرحله کانت تحت تأثیر عقلگرایی لایبنیتز می‌کوشید تا سازوکار جهان طبیعی را بر پایه‌هایی محکم توضیح داده تا به واسطه آن نیروهای درونی جهان واقعی که برای انسان قابل درک و فهم باشند، را نمایان سازد. این مرحله‌ای است که با عقل‌گرایی جزمی همراه هست و اجازه برخورداری از اندیشه آزاد را برنمی‌تابد چرا که از یک سو عقلانیی غیر خلاق را برمی‌انگیزد، و از دیگر سو از جهان تجربه حسی فاصله می‌گیرد. در فاصله میان سال‌های ۱۷۶۰ تا ۱۷۶۹ مرحله‌ای دیگر در زندگی کانت شروع می‌شود که ویژگی آن اندیشه‌ورزی در خصوص دقت

نظام فکری عقل‌گرایی است. کانت در مسیر این نوع اندیشه ورزی که با نقدهای جدی نسبت به عقلگرایی همراه است، منطق استدلالی را مورد تردید قرار داده و آثار اینگونه اندیشه فکری را مورد پرسش قرار می دهد تا جاییکه به شکّی عمیق نسبت به توانایی عقلگرایی جزمی می‌رسد. به همین دلیل این دوره را می‌توان هنگامه تلاطم فکری‌ای دانست که کانت را به تدریج از عقلگرایی جزمی به سوی نگرش تجربی و حسی فرا می‌خواند.

این دگرگونی با انتشار رساله ای با عنوان رؤیاهای یک روح بیننده به نمایش گذاشته شده و دوره دومی را در حیات اندیشه ورز کانت نشان می‌دهد. با این اثر کانت کوشید توضیح دهد که متافیزیک، یعنی علم مربوط به ذات و کنه امور، نمی‌تواند در محدودیت‌های عقل انسان قابل درک باشد چرا که عقلانیت صرف نمی‌تواند چیزها و امور را آنگونه که در درون خود هستند ادراک نماید. اما درعین حال مشکل دیگری هم در متافیزیک وجود دارد و آن این است که نمی‌تواند دانش عقلی عملی از جهان ملموس و حسی پیرامون انسان برای او تامین نماید. متافیزیک عقلگرایانه لابینیتزی- ولفی، عمیقا جزمی است. این جزمیت نمی‌تواند مانع سقوط احساس تجربه به حیطه عقل محض شود. به همین دلیل نوعی فاصله و تفاوت عمیق میان ادراک ذهنی و فهم تجربی بوجود می‌آید. علت این امر هم این است که در این نوع متافیزیک عقلایی، ادراک ذهنی توسط قوهٔ عقل محض انجام می‌شود، در حالیکه بطور کامل از جهان حسی و تجربی منفک می‌باشد. اما در نظر داشته باشیم که احساس تجربی به فعالیت انسان به عنوان یک موجود عینی و واقعی دلالت دارد؛ انسانی که در جهان زندگی واقعی خود را دارد. حال چگونه می‌توان میان دو دنیای متفاوت ادراک عقلایی محض و ادراک تجربی رابطه‌ای هم نهادین برقرار نمود؟ نظر به اینکه متافیزیک عقلایی نمی‌توان چنین رابطه‌ای را تصور و تعریف نماید، پایه‌ای محکم برای ادراک و دانش نمی‌تواند باشد. از همه مهمتر اینکه هرچند که دو نوع از قوای فکری انسانی هستند، اما به دلیل همان تفاوت ذاتی خود، نمی‌توانند با یکدیگر همپرسگی و تعامل داشته باشند. بنابراین انسان قادر به برقراری تعامل میان آنان نیست. در این توصیف از فهم و شناخت، انسان هیچ نوع حق حاکمیت بر خویش و آزادی ندارد. به عبارت بهتر یا تابع محض عقلانیت جزمی خالی از محتوای عینی است، یا گرفتار ادراکات حسی فاقد جهتی روشن در مسیر زندگی. این نوع اندیشه‌ورزی با ویژگی انسانی در تضاد قرار می‌گیرد لذا باید آن را ترک نمود.

دوره سوم دربرگیرنده زمان طولانی است که کانت می‌کوشید در آرامش دریابد چگونه می‌توان بر مشکلات مذکور فائق آمد به گونه‌ای که انسان خود پایه فهم و دانش خویش را بنیاد نهد. اینک می‌بایست توضیح دهد که اگر دوگانگی میان دو قوه فکری عقلی مجرد و حس تجربی

وجود دارد چگونه باید میان این دو قوه تعامل برقرار کرد به گونه‌ای که عقل ناب بتواند قابل اعمال به تجربه حسی باشد، و تجربه حسی نیز بتواند در محتوای عقل محض تاثیر گذارد. در همه این دوران مشغولیت ذهنی او در این حیرانی خلاصه می‌شد: "چگونه می‌توان مفاهیم عقل خالص را به عالم تجربه اعمال کرد؟" براساس چه پایه‌ای می‌توان رابطه‌ای منسجم را میان آگاهی و موضوعات آن توضیح داد؟ درنهایت کانت به این باور فلسفی رسید که فراتر از جدایی و دوگانگی عقل محض و ادراک حسی باید فهم را بر پایه ظرفیت عقلایی هم نهادین انسان قرارداد. تنها به این طریق می‌توان پایه اطمینان بخشی برای فهم ایجاد کرد و این فهمی است که از اراده آزاد انسان و قوه تفکر او ناشی می‌شود.

با همه این توضیحات شاید هنوز هم نیاز باشد کنکاشی عمیق‌تر پیرامون مفهوم عاملیت آزاد انسانی که سنگ بنای اصلی "اصل انسانی" است داشته باشیم. رابرت پل ولف تحلیل بی‌نظیری از اصل انسانیت با عنوان چهار چهره انسان در آینه فلسفه کانت تهیه کرده است که بخش‌هایی از آنرا با توضیحات بیشتر برای روشنتر شدن موضوع شرح می‌دهیم. فلسفه انتقادی کانت، یعنی فلسفه‌ای که در برابر نارسایی‌های عقلگرایی جزمی و نیز ناکارآمدی صرف ادراک حسی قرار می‌گیرد، در درجه اول و بیش از هر چیز یک نگرش فلسفی توضیح دهنده خویشتن انسان است. این فلسفه‌ای است که می‌خواهد اعماق سرشت و نهاد فرد را مورد واکاوی قرار دهد. کانت در اندیشه فلسفی خود ابعاد تأملات پیرامون نهاد انسانی و یا خویشتن فرد را با تکیه بر تجربه، قضاوت، ارزش‌های زیبایی شناسانه، و یا عمل فرد می‌داند که توسط قوه تفکر خود او تعیین و تعریف می‌شوند.

یعنی همان گونه که قبلاً توضیح داده شد همه این تحولات سرشت انسانی که به او ویژگی انسان بودن می‌دهد، همگی برخاسته از توان عقلانی مستقل و اراده آزاد خود انسان است. ولی این انسان کیست؟ چگونه می‌توان انسان را توضیح داد؟

اولین تعریف را باید از انسان تجربی و پدیداری که جزئی از عالم واقعی و عینی است اتخاذ کرد. این انسانی است که در ابتدای فهم خویش نسبت به خود و جهان پیرامونی، آگاهی‌های خود را براساس ادراک حسی و تجربی بدست می‌آورد. از آنجاییکه راه‌های شناخت حسی متکثر و گوناگون می‌باشند و در بافت‌های جوامع و بسترهای فرهنگی مختلفی تبلور می‌یابند، انسان پدیداری به طیف گسترده‌ای از آگاهی‌ها و باورها درباره خود و دیگران و جهان پیرامونی دست می‌یابد. این انسان چهره خویش را در جهان پدیداری به اشکال مختلف به نمایش می‌گذارد. ولی

این نمایش پدیداری ماحصل احساسات و اندیشه‌هایی است که موضوع تجربه می‌باشد. این ویژگی عمومی انسان‌است که از جانب اقدامات مختلف برانگیخته شده و بر اساس تجربیات حسی و پدیداری درک خاصی از انسان بودن خود در او شکل می‌گیرد. بنابراین درحالیکه مردم سلایق، علایق، و نقطه نظرات متفاوتی دارند، همه همان انسان با همان شباهت‌های خاص می‌باشند. این انسانی است که فکر می‌کند، تجربه می‌آموزد، شک می‌کند، طرح‌های آینده‌نگر را دنبال می‌کند، نقد می‌کند، تحسین می‌کند، می‌ترسد، انتظاراتی دارد، اموری را به چالش می‌کشد و یا اموری دیگر را اثبات می‌نماید. از این نقطه نظر خویشتن تجربی دارای دو ویژگی عمومی بودن یا جهان شمولی و ضرورت است. ای ویژگی‌ها ظرفیت تجربی همه انسان‌ها را به نمایش می‌گذارد گو اینکه ظهور آن‌ها از فرد به فرد دیگر ممکن است متفاوت باشد.

این انسانی است که راه می‌رود، کار می‌کند، سخن می‌گوید و برای خود فضائل، خطاها، توانایی‌ها و نارسایی‌ها، و خود دوست داشتن و نیز خردورزی ابزاری برای حفظ و توسعه خویش را بکار می‌گیرد.

این انسان رابطه‌ها را با خویش و جهان پیرامونی خود، خواه بگونه‌ای نظری و خواه عملی تعریف می کند، و دلایل رفتاری خویش را بر اساس روابط علّی توضیح می‌دهد؛ توضیحی که مرکز ثقل انسانی او را تشکیل می‌دهد. به نظر کانت این چهره انسانی فقط نموداری ظاهری از خویشتن واقعی، حقیقی، عقلایی و یا انسان در ذاتی خویش است. به عبارت بهتر، این انسانی است که تحت تأثیر احساس درونی خویش، خود را آنگونه در نوعی همپرسگی با خود درمی‌یابد، توضیح می‌دهد. انسان پدیداری یا تجربی خویشتنی احساسی، اندیشه‌گر، تماشاگر، قضاوت کننده، همراه با مفاهیم مربوط به خویش و جهان است و به طور کامل در درون روابط علّی حضورش معنا پیدا می‌کند. علوم انسان شناسی، روانشناسی، علم فیزیک و بیولوژی انسان، همواره این شخصیت حدوثی را مورد مطالعه قرار می‌دهند. و این انسانی است که پا به عرصه هستی می‌گذارد، مدتی با آن خود را دنبال می‌کند، و درنهایت از هستی پدیداری خارج می‌شود. بنابراین حتی هنجارها، باورها و آیین‌ها و نیز ظرفیت اخلاقی مرتبط با انسان تجربی نیز شرطی و حدوثی باقی می‌مانند چرا که اعتبار آن‌ها از وهله‌ای به وهله دیگر در طول زمان و در امتداد تاریخ فرهنگی دگرگون می‌شود.

فراتر از این جلوه خویشتن انسان پدیداری، می‌بایست به ویژگی‌های انسانی واقعی و حقیقی و یا انسان در ذات و سرشت خود تعریف شود. این انسانی است که چهره او خارج از

محدودیت‌های حدوثی انسان تجربی و پدیداری باید تعریف شود. این انسان در خویشتن خویش است که در امتداد بی‌نهایت نهاد خویش با ظرفیت نامحدود و فهمیدن و اراده‌ی آزاد تعریف می‌شود. در حقیقت انسانی است که خارج از وابستگی به تجربه حسی و پدیداری خویشتن خویش را می‌شناسد. این چهره انسانی را نشان می‌دهد که از محدودیت‌های مکانی و حدوثی خویشتن تجربی عبور کرده و به عنوان خویشتنی ناب، اصیل و غیرقابل تغییر تجلی می‌یابد. شاید بتوان گفت درحالی که خویشتن تجربی محل فهمیدن و شناخت تجربی است، خویشتن اصیل و ناب بودگاه قوه اندیشه و ظرفیت عقلایی است. او انسانی در خویشتن اصیل خویش است، همچنان که دیگر اجزای جهان عینی و واقعی نیز فراتر از دامنه ظهور خود، حقیقی در خویش دارند. خویشتن ناب بر مدار مفاهیم عقل ناب که قبل از تجربه قرار دارند تعریف می‌شود. بنابراین از دایره حدوث خارج است. ولی باید در نظر داشت که این مفهوم خویشتن به معنی سلبی کلمه نیست. بلکه خویشتنی است که به دلیل قوه عقلایی و تفکر قابل فرض و شناخت است و از فرضیات تجربی، حسی، روانکاوانه، و انسان شناسانه فاصله می گیرد. دقیقاً همین خویشتن ناب است که زمینه شناخت پدیداری فرد از خود را امکان پذیر می‌سازد. و درست به همین دلیل است که انسان را باید هم منبع شناخت و فهم و هم موضوع آن دانست.

چهره دیگر خویشتن انسانی بیانگر ماهیت استعلایی او است. خویشتن استعلایی همان ذهن فعال شناسنده است که چیزها را آنگونه که به نظر می‌رسند، می‌شناسد و نه آنگونه که در خودشان هستند. او حتی خودش را نیز آنگونه که به نظر می‌رسد می‌شناسد، با معنی فهم پدیدارشناسانه خویش. بنابراین خویشتن استعلایی براساس ذهن فعال و آگاهی محل معنی واقع می‌شود و عمل شناختن را امکان پذیر می‌سازد. نقطه ارجاع استعلایی خویشتن در توانایی هم نهادین کننده قوه عقل و ماهیت دانش ساز آن قرار دارد. بنابراین خویشتن استعلایی نیروی پیشین شکل‌گیری خویشتن تجربی است. منظور اینکه آن ظرفیت عقلانی سازنده‌ای که داده‌های تجربی را در درون عقل ناب می‌پروراند و بسامان می‌رساند تا بازتاب‌های تجربی و احساسی را به تصویر بکشند، نکته اصلی در تعریف خویشتن استعلایی است. بدون قوای استعلایی تجربه انسانی امکان پذیر نیست و بدون آن همچنین خویشتن ناب نیز خالی از هر نوع معناست. بنابراین هرچند که خودآگاهی انسان را تامین می‌کند، در متن خودآگاهی قرار ندارد. خویشتن استعلایی ذهن فعال شناسنده است که تجربه و دانش را به مدد عقل ناب هم نهاد ساخته و سامان می‌دهد. از اینروی جایگاه اصلی دانش و آگاهی است.

به سخن بهتر خویشتن استعلایی همان خویشتن عقلایی ناب است که در فعالیت‌هایی درگیر می‌شود که براساس آن خودآگاهی‌ها شکل گرفته است. دراثر این خودآگاهی است که جهان پدیداری تجربه و ادراک می‌شود. درواقع خویشتن استعلایی محل قوایی است که جهان پدیداری را با کمک خویشتن عقلانی ناب امکان پذیر می‌سازد. از اینروی خویشتن استعلایی منبع ساختار فهم جهان پدیداری و دانش نسبت به آن است. حال اگر خویشتن استعلایی ماهیت انسان را شکل می‌بخشد، به نظر می‌رسد که تنها از طریق هم پیوندی خویشتن عقلایی ناب می‌تواند خویشتن پدیداری را امکان پذیر سازد. به همین دلیل هرچند که یک انسان عقلایی ناب و خویشتن استعلایی وجود دارند، خویشتن‌های پدیداری متعدد و متکثر می‌باشند. علت این امر هم این است که خویشتن‌های پدیداری همه ظاهر و چهره‌هایی از خویشتن عقلایی ناب هستند که به اشکال مختلف تولید می‌شوند. بزرگترین مشکلی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا همان خویش عقلایی فاقد زمان و مکان از طریق قوه هم نهادین کننده خویشتن استعلایی، چهره‌های متفاوتی از خویشتن پدیداری را باعث می‌شود؟ چگونه شخصیت‌ها و هویت‌ها در رابطه با شخصیت هم نهادین کننده استعلایی به گونه‌های مختلف به وجود می‌آیند؟ آیا خویشتن‌های پدیداری جلوه‌هایی از فلسفه من گرایی استعلایی نیستند؟ اگر خویشتن استعلایی جایگاه اصلی دانش و آگاهی است، عمل هم نهادین کردن در دنیای پدیداری به شکل‌های گوناگونی منجر می‌شود؟

به نظر می‌رسد که این پرسش‌ها را باید در پرتو مفهوم توان آزاد هم نهادین کننده استعلایی[1] انسان جستجو کرد که فهم‌های تجربی مختلف را به اوزان گوناگون به جهان پدیداری بازمی‌گرداند. همین بازتاب پدیداری است که قضاوت‌های مختلفی را نیز با خود حمل می‌کند . ولی باز یک مشکل بزرگ باقی می‌ماند: چگونه می‌توان رابطه میان کارکرد یکسان ترکیب کننده شخصیت استعلایی را با تنوع آزادانه نگرش‌ها در جهان پدیداری توضیح داد؟ این نکته‌ای است که باید در چهره خویشتن اخلاقی توضیح داد. در این ارتباط باید خاطر نشان ساخت که هرچند ر وجود پدیداری در اختیار انسان نیست، اما قانون ناظر بر شخص پدیداری توسط ذهن مستقل خود و از طریق فعالیت‌های ترکیب کننده استعلایی آن تعیین می‌شود. در واقع این ذهن هم نهادین کننده استعلایی است که نظم علّی را بر تجربه و رفتار تحمیل می‌کند. به همین دلیل در تعیین نظم علّی و یا رفتار پدیدارشناسانه انسان، اراده آزاد و مستقل انسانی قرار دارد. فرض کنیم که حتی اگر دلیلی از قبل برای تعیین رفتار فرد وجود داشته باشد، یعنی عاملی پیشین بر رفتار او

[1] *Synthetic a priori*

نظارت داشته باشد، این خود انسان است که باید نحوه و کیفیت هم نهادین کننده استعلایی خویش را درکنترل گیرد تا بتواند رفتارها را مورد بازنگری قرار دهد. بنابراین باید در نظر داشت که:

- اولاً خویشتن استعلایی هم نهادین کننده، درواقع قانونگذار و منبع اصلی قواعد ناظر بر رفتار است. این خویشتنی مستقل و آزاد و دارای قوه‌ی تفکر مستقلانه است.

- ثانیاً خویشتن استعلایی در حقیقت خویشتن عقلایی است که به لحاظ اخلاقی آگاهی و دانش را ایجاد می‌کند.

- ثالثاً آنچه که خویشتن‌های پدیداری انجام می‌دهند بازتاب همان اختیار آزادانه استعلایی قانونگذار و هنجارساز می‌باشد.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان ویژگی هم نهادین کننده استعلایی را تحت قاعده اراده آزاد قرارداد؟ پاسخ به نظر می‌رسد که در قانون طلایی اصل انسانیت قرار دارد. این اصل می‌گوید که هرگز نمی بایست خود را خویشتنی عقلایی و دیگران را موجوداتی پدیداری دانسته و به این ترتیب آنان را به عنوان ابزار برای پیشبرد منافع خود در نظر بگیریم. هما اصل انسانیت می‌گوید که هرگز نباید به دیگران دروغ بگوییم و یا چند چهره باشیم. به قول خود باید با حسن نیت کامل وفا کنیم و تعهدات را محترم بشماریم. باید در توسعه خوشبختی دیگران بکوشیم. باید قواعد رفتاری خود را تابع منبع قانونگذاری استعلایی قرار دهیم. اگر بتوانیم تضاد میان جبرگرایی و آزادی را حل کنیم، یعنی خویشتن استعلایی هم نهادین کننده خویشتن را به اطاعت از خویشتن عقلایی ناب قرار دهیم، تضادها به روشنی به پایان می‌رسند. منظور این است که دیگران را نیز خویشتن‌های استعلایی تابع خویشتن عقلایی ناب آن‌ها فرض کنیم که همانند ما می‌توانند قواعد رفتاری را براساس آزادی اراده و به تبع آن با مسئولیت شناخت متقابل یکدیگر تنظیم نمایند. مهمترین موضوع این است که چگونه ماهیت هم نهادین کننده استعلایی فرمان قواعد عقلی را پذیرا باشند. این نکته‌ای است که کانت در کتاب بنیادهای متافیزیکی اخلاق توضیح می‌دهد. این موضوع فصل بعدی است. ولی قبل از ورود به آن بحث باید پیش‌زمینه‌ای دیگر نیز در امتداد بحث‌هایی که در رابطه با شکل‌گیری گونه های خویشتن وجود دارد، مجدداً یادآوری نماییم.

همانگونه که توضیح داده شد، نظم عینی جهان ضروری است، اما دریافت آن نظم به واسطه فهم تجربی و حسی، و در نتیجه حدوثی و تابعی از متغیرهای زمان و مکان است. از طرف دیگر نظم عینی جهان همیشه به طور دقیق در ذهن تجربی یکسان منعکس نمی‌شود. رخدادها در زمان عینی صورت می‌گیرند و قواعد خود را دنبال می‌کنند. ولی ذهن انسانی آن‌ها را براساس شخصیت شناسنده استعلایی خویش تعریف می‌کند. پس این ذهن شناسنده استعلایی فعال است که آگاهی‌های حسی را به مدد قواعد و مقوله‌های عقل ناب می‌پروراند، سامان می‌دهد، و دانش درمورد جهان عینی را بوجود می‌آورد. مواد اصلی دانش همان داده‌های تجربی هستند. قوانین خالص عقلانی در ماهیت قوه تفکر وجود دارند. آن داده‌های تجربی تحت فرمان ذهن شناسنده فعال استعلایی به درون مفاهیم ناب عقلابی راه یافته و پس از ترکیبی فرایندی عمل فهمیدن علمی قابل اعتماد را به وجود می‌آورند. بنابراین سه عالم و سه نوع آگاهی وجود دارد. عالم تجربی به عنوان منبع فهم حسی. عالم عقل ناب یعنی مرکزیت اصلی شکل دهنده به فهم تجربی و عالم استعلایی که نحوه شکل‌گیری دانش را تعیین می‌کند. هر گاه به رابطه میان این سه عالم نگاه کنیم می‌بینیم که هر چند که هرآنچه در جهان عینی حادث می‌شود علتی دارد که خارج از کنترل و اراده انسانی است، اما فهم آن در اختیار اراده آزاد انسان و ذهن فعال شناسنده او قرار دارد.

به این ترتیب سه عالم حوزه دانش با سه چهره خویشتن انسانی در هماهنگی کامل قرار دارد. سه نوع دانش و آگاهی و یا سه لایه از آن‌ها نیز امکان پذیر است: فهم تجربی، قوه تفکر ناب، و توان سامان دهنده و ترکیب کننده تجربه و عقل ناب. حال اگر این خرد ناب است که باید مسیر شکل‌گیری دانش معتبر براساس داده‌های تجربی را فراهم آورد، پس چرا آگاهی‌ها و فهم‌ها به شکل‌های مختلف شکل می‌گیرند. چه نیرو و یا عاملی بجز اراده آزاد انسانی می‌تواند فهم‌های تجربی را تحت کنترل فرمان عقل ناب درآ ورد. عقل ناب به ذاته خالی از محتوی و اساساً قابل ادراک نیست. داده‌های تجربی نیز بدون سامان‌یابی فاقد جهت، پراکنده، و فاقد معنا هستند. این قوه شناسنده فعال است که با هم نهادین کردن قوای تجربی و فرمان عقل آگاهی و دانش انسان نسبت به خود و جهان پدیداری را به وجود می‌آورد پس این انسان است که توان کامل و غیرقابل انکار شکل‌گیری فرمان عقلایی و انسانی را دارد. اصل انسان است و اراده آزاد او برای شکل‌گیری آگاهی و دانش.

این انسان است که اعتبار جهان عینی، قواعد علّی، و اعتبار ریاضی و فیزیک را می‌پذیرد. همین انسان این فهم‌های خویش را به درون عقل ناب فرامی‌خواند تا بتواند دانش و فهم خویش از جهان عینی را نیز بسامان سازد. این بسامان سازی توسط همان انسان در عالم استعلای هم

نهادین کننده صورت می‌پذیرد. پس این انسان است که دیگران را نیز به عنوان اذهان شناسنده فعال و مرجع عقل ناب می‌نگرد. این نگرش در عمل هم نهادین ساختن تجربه و عقل فرمان اخلاق را به وجود می‌آورد. اگر انسان قادر به عمل اخلاقی برای شکل‌گیری آگاهی و دانش می‌باشد، این انسانی اخلاقی است که همه انسان‌ها را به عنوان هدفی در خودشان می‌نگرد. این باورمندی و نگرش که با تجربه انسانی نیز همراه می‌باشد پایه‌های مستحکم "اصل انسانیت" را بنا می‌نهد.



بنیادهای فلسفی اصل انسانیت

هرکس باید بتواند اراده کند که آیین رفتارش قانونی عام و جهانشمول باشد. این قانون عام ملاک و معیار اندازه‌گیری ارزش اخلاقی هر کاری است.
کانت، بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق

چکیده

برای ادراک و فهم صحیح اصل انسانیت بعنوان منبع الهام گفتمان حقوق بشر معاصر باید بعد از عبور دادن اندیشه از مسیر پیچیده ولی بسیار روشنگرانه عصر عقل گرایی، و بویژه اندیشه-های رهایی بخش کانت، کتاب بنیادهای ماورالطبیعه اخلاق وی را مورد مطالعه قرار داد. این کتاب علی رغم اینکه از محبوبیت بالایی در موضوعات اخلاقی انسانی برخوردار است، اثری بسیار پیچیده است بویژه به این دلیل که مباحث کتاب با زبان و اصطلاحات خاصی تحریر شده است که برای فهم عامه روشن نیستند. ولی اگر بتوان کتاب را با روش صحیح و با توجه به تحولات فلسفی قرن هیجدهم خواند و جزئیات آنرا با دقّت مورد مطالعه قرار داد، پیام‌هایی که از آن کتاب دریافت می‌شود، بسیار راهگشا و سودمند خواهد بود. به همین دلیل برای شناخت مفاهیم آن کتاب باید دقت، صبر و حوصله، و مطالعات گسترده تکمیلی داشته باشیم. نکته مهمّی که در مرکز پیام‌های کتاب قرار داد و این اندیشه است که همه زندگی انسان می‌تواند در تلاشی بهتر میان شنیدن صدای درون برای انجام وظیفه انسانی و تمایل طبیعی و نیازهای حاصل از آن خلاصه شود. این تلاش پایان ناپذیر که در امتداد طبیعت انسان استمرار می‌یابد همه آثار کانت، بویژه رساله مقدماتی و سپس نقد عقل محض حضور داشته و در موضوعات مطروحه در کتاب بنیادهای متافیزیک اخلاق مرکزیت یافته است. باید همچنین این نکته را نیز خاطرنشان بخشیده است. بر اساس یک چنین پیش زمینه‌ای است که می‌بایست

در ابتدا پیام‌های اصلی نهفته در نقد عقل محض به درستی ادراک شود تا بتوان به تضاد ظاهری میان آزادی و تمایلات طبیعی فائق آمد.

کلید واژگان: وظیفه، قاعده، فرضیه، تحمل عملی، قواعد امری، قانون جهان شمول، اصل انسانیت، قواعد دموکراتیک، اعتلای انسان، رهایی بخشی، حقوق بشر، اراده خوب

مقدمه

در آثار دوران بیداری، یعنی از زمانیکه هیوم اورا از غفلت جزمی بیدار کرد، تمرکز اصلی کانت برای این موضوع بود که بیان نظم فکری ذهنی انسان[1] و نظم عمیق در جهان واقعی و عینی[2] تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد. و به دلیل اینکه ساختار فکری و ذهنی انسان قادر به درک حقیقت جهان طبیعی و قوانین درونی ناظر بر آنها نیست، ذهن انسان فهم‌های خویش را به دنیای واقعی تحمیل می‌کند. آنچه که در جهان خارج و واقعیت وجود دارد و طبیعتی ضروری دارد ولی فهم انسان ساخته شده، حدوثی، و ناشی از اراده اوست. آنچه که بعنوان قانون علّیت در جهان عینی نامیده می شود ناشی از قوۀ هم نهادین کننده تفکّر انسانی است. در نتیجه می‌توان این اندیشه را مطرح ساخت که این قواعد فکری انسان آزاد است که نظم عینی رخدادهای جهان را ایجاد می‌کند. رخدادها در زمان عینی قرار می‌گیرند ولی قوۀ فکری انسان آنها را در متن زمان و فضایی که ابزارهای ضروری ادراک هستند قرار داده و آنها را توضیح می دهد. قوۀ تفکّر انسان داده های حسّی و تجربی جهان پیرامونی را بر اساس یک سری مفاهیم مطلق در عقل محض هم نهاد ساخته و عمل فهمیدن و شکل‌گیری دانش را بوجود می‌آورد. بنابراین، به سامان ساختن داده‌های حسّی و به نظم کشیدن آنها در قالب ادراکات و فهم‌ها همه تحت هدایت قوای فکری انسان و ماحصل اراده آزاد او می‌باشند. علاوه بر این از آنجائیکه انسان موجودی تاریخی است آگاهی های خود را در چارجوب‌های زمانی که رخدادهای

---

[1] Subjective
[2] Objective

پیرامونی در آنها اتفاق می‌افتد، درک می‌کند. به همین دلیل هم آگاهی و درک و هم مسیر تاریخ تابع اراده انسانی است. انسان به دلیل همان ماهیت مهم نهادین کننده قوه‌ها تفکّر اراده خود را حتّی به جهان عینی اعمال می‌کند. انسان محور و معیار معرفت و دانش و منبع اصلی همه قواعد و هنجارهای رفتاری است.

این نوآوری فلسفی با چالش هایی نیز مواجه بوده است. به نظر هگل این سیستم اخلاقی نمی‌تواند پایه‌های محکمی برای رفتار اجتماعی فراهم آورد چرا که از رویه‌های معمول و عینی اجتماعی فاصله گرفته است. به دلیل فقدان محتوی و توقیع احساسات و انگیزش‌های مردم، یک چنین نظام اخلاقی نمی‌تواند در برگیرنده قواعد عملی برای مردم باشد بویژه اینکه کانت فرد انسان را معیار اندیشه قرار می دهد. ولی این فردیّت قابل آموزش و تعلیم به دیگران نیست کما اینکه افراد موفق شده باشند خود را در بالاترین درجات و مراحل خود آگاهی قرار داده باشند.

نگرش کانتی در خصوص آزادی اراده انسان هر چند که دارای ویژگی‌های جهانشمولی، رسمیت اخلاقی، و رها بودن از شرایط حدوثی جوامع است و می‌تواند قواعد رفتاری متعالی را فراهم آورد، به دلیل همان ماهیت رسمیت و مجرّدی که دارد قادر به شناخت امور حدوثی و واقعیات عینی نیست. این درست که کانت یکی از شگرف ترین نظام‌های فکری را در تاریخ اندیشه به نمایش گذاشته است، ولی موضوعاتی مانند اشتیاق برای حفظ خود، عقلانیت محاسبه گر که عامل اصلی نهفته در رفتارهای انسانی است، و یا نیازهای در حال تحول و توسعه را نمی‌تواند پاسخ گوید. از طرف دیگر در فلسفه آزادی کانتی جایی برای همپرسگی، همکاری، و اهداف و نیّات مشترک برای اداره امور وجود ندارد. به همین دلیل مفهوم آزادی و پیامدهای مترتّب بر آن از محتوی عینی و موثر خالی می‌باشد. وانگهی وظیفه انسان آزاد فقط این نیست که بخواهد قوانین اراده آزاد را کشف کند و به فهمی دقیق پیرامون جهان دست یابد. آنچه که مهم است این است که چنین قواعدی قابل اعمال به حیات عینی باشد تا بتواند اخلاقیات را در رفتار مردم متجلّی و در این حال در قواعد اجتماعی شریک سازد.

این شاید ویژگی عمده متفکران عصر روشنگری بود که عقلانیت را فرض اصلی همه تعادلات می‌دانستند. اینکه انسانها بخواهند، تمایلات طبیعی خود را فراموش کرده و در پی کشف قاعده‌ای عقلایی برای رفتار خردمندانه باشند، در حقیقت نتوانست جامه عمل بپوشد. ولی برای کانت، و آنهایی که اینگونه اندیشه را در دستور رفتار خود قرار می‌دهند، فلسفه آزادی ماهیتی برابر طلبانه دارد. این ویژگی بزرگ مانع از این می‌شود که فلسفه آزادی به امتیازات اجتماعی

برای گروهی تبدیل شود. علت این امر هم این است که قواعد اخلاقی آنهایی نیستند که از طریق وحی الهی و از بالا به پایین جهت داشته و یا از منابع اقتدار گرایانه خاصی سرچشمه گیرند. بلکه برعکس هر نوع قاعده اخلاقی الزام آوری که مساوات را بتواند در جوامع به پیش ببرد آنی است که از اراده آزاد انسان روشنگر و عاقل سرچشمه می‌گیرد. اگر این پایه انسانی رفتارهای مشروع نادیده گرفته شود جایی برای اعتبار و تداوم رفتارهای مساوات طلبانه باقی نمی‌ماند. علاوه بر این در اعماق وجدان خویش مردم تمایل به پذیرش قواعدی دارند که همگانی، جاودانه، و تهی از تمایزات خاص باشد. اگر چنین ویژگی‌های قواعد اخلاقی و رفتاری نادیده انگاشته شود، موجبات سوء استفاده‌ها را فراهم می‌آورد. از همه مهمتر اینکه قواعد و قوانین مبتنی بر استدلال قوهٔ تفکر انسان به دلیل تکیه براصل انسانیت که ویژگی همه مردم در همه شرایط و مکانها می‌باشد، راه را برای جزم اندیشی مذهبی و نیز فرهنگی و گرایشات قومی مسدود می‌کند. در نتیجه برای بنا نهادن پایه‌های معتبر و قابل دوام قوانین رفتاری باید اصل انسانیت بدون محدودیت، تعصّب و یا هر نوع تفسیری مورد قبول قرار گیرد تا بنیانهای مفهوم خوشبختی و سعادت فردی و اجتماعی را فراهم آورد. بی دلیل نیست که واضعان اعلامیه جهانی حقوق بشر در مقدمه اعلامیه همواره این ویژگی انسانی را با عنوان کرامت و حیثیت ذاتی و غیر قابل انکار انسان به عنوان شالوده همه مواد اعلامیهف و نیز اهمیت برابری و احترام به آن در نظر گرفته اند.

نکته بارز دیگری که باید در اهمیت اندیشه‌های اخلاقی کانت مورد توجه قرار داد این است که مرز کاملا روشنی میان اهمیت انسان و دیگر امور برقرار می‌کند. عصر مدرن از آغاز ظهور خویش علی رغم همه تلاشهایی که برای پیشبرد رهاسازی انسان داشت، هنوز نتوانسته بود فاصله‌ای میان امر مطلق وظیفه اخلاقی برای انسان بودن و محوریت انسان با مزایا و محاسبات فردی برقرار کند. به عبارت دیگر،ب موضوع ضرورت صیانت از خویش که در برگیرنده نیازهای عادی و حیاتی انسان بودن است نتوانسته بود مرزهای خویش را بطور دقیق تعریف کند. در نتیجه امر اخلاقی وظیفه گرایی با اندیشه‌های اصالت سودگرایی به گونه‌ای ابهام آلود با یکدیگر آمیخته بودند. ما حصل این نامفهومی اخلاق این شده بود که اصل اصالت انسان و آزادی نتواند چهره حقیقی خود را نشان دهد. بنابراین، اهمیت کانت از نقطه نظر اخلاقی این است که توانست تنها وظیفه برای انسانیت را به عنوان مبنای همه روابط اجتماعی بشناسد. به سخن دیگر، این وظیفه حراست از اصل انسانیت و عمل به تعهد اخلاقی برای رهایی بخشی از محدودیت‌های اندیشه است که می‌تواند از مفهوم آزادی برای حق برخورداری از مزایای انسانی حفاظت نماید. برای تحقّق این امر باید دو بخش عمل و رفتار باید به تطابق آن با قوانین عامه ناظر به اصل انساذ یت دقّت نمود و نه نتیجه و پیامدهای عمل و رفتار مردم. به همین دلیل نظریه اخلاقی کانت

به وظیفه گرایی اخلاقی و یا بایسته شناسی اخلاقی اشتهار دارد تا اینکه مشتمل بر مفهوم صرف حق باشد.

وظیفه گرایی اخلاقی نظریه نوینی بود که هر چند می‌توانست از اندیشه‌های پیشین بهره بالایی برده باشد، و نقش روسو را بویژه نمی‌توان در آن نادیده انگاشت، و یا پیشینه‌های اعتراف به اراده آزاد توسط سنت آگوستین در آنرا فراموش کرد، از نقطه نظر شفافیت و ضلال بودن طرح آن آغازگر عصر نوینی در تاریخ اندیشه انسانی بود. از آنجائیکه امر مطلق انگیزه و نیّت خوب توسط فرد برای حراست از انسانیت در مرکز اخلاق وظیفه‌گرایی قرار می‌گیرد، باید آنرا بعنوان روح ناظر برقضاوتها، دیدگاه، و سیاستگذاری‌های مرتبط با گفتمان حقوق بشر دانست. این مطلق بودن وظیفه در تدوین مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر تبلور یافته است، این گفتمان را بر ورای همه مرزهای فرهنگی، مذهبی، آیینی و قومی بعنوان آیینی رهایی بخش به جهانیان معرفی کرده است. اعلامیه در فراز نخستین خود در ستایش کرامت ذاتی و حیثیت همه اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب ناپذیر آنان، این فرمان قطعی را به همه اعضای بنی آدم می‌دهد که همه اعضای خانواده بزرگ انسانی می‌بایست به‌گونه‌ای قواعد عملی رفتار خود را تنظیم نمایند که مطابق با قانون جهان شمول وظیفه برای حفاظت از شأن ذاتی انسان و برابر او باشد. این فرمان مطلق وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت است که در آغازین جمله اعلامیه مسطور شده است. بنابراین بی دلیل نیست که هر چند اعلامیه ماهیتی غیر قابل الزام حقوقی دارد، از نقطه نظر ضرورت اهمیت آن برای برقراری مساوات، جلوگیری از رویه‌های سرکوب گرایانه، یک فرمان حقوقی بین‌المللی الزام آور تلقّی می‌شود. بر این اساس، همان روح اصل انسانیت که در متن اعلامیه تبلور یافته است، کشورهای آزاد و دمکراتیک را بر می‌انگیزد تا متن اعلامیه را در قوانین اساسی خود به روشنی و وضوح منظور دارند. این دقیقاً خط فاصله‌ای است که میان جوامع لیبرال دمکراسی و نظام‌های غیر دمکراتیک می توان کشید. جای تعجّب هم نیست که در هنگام تصویب اعلامیه جهانی کشورهای کمونسیتی آن زمان به همراه رژیم نژاد پرست آفریقای جنوبی، و نیز عربستان سعودی که شریعت اسلام را مبنای کرامت قرار می‌داد ، به اعلامیه جهانی در سال ۱۹۴۸ رای ممتنع دادند.

این فصل می‌کوشد مطلق بودن امر وظیفه‌گرایی اخلاقی را که از عقل عملی سرچشمه می‌گیرد را مورد بررسی قرار داده تا بتواند اهمیت اصل انسانیت را به عنوان تنها معیار سنجش رفتار تثبیت نماید.

امور بدیهی و اوامر مطلق اخلاقی

برای فراهم آوردن پیش زمینه‌ای دقیق تر درباره مفهوم اصل انسانیت براساس اوامر مطلق[۱]، توضیحی ساده برای آن نیاز است تا بتواند جایگاه اخلاق در نظام دانش انسانی و رابطه فرد با جهان را توضیح دهد. با این توضیح می‌توان نوآوری اخلاق وظیفه‌گرائی[۲] کانت را بهتر درک کرد. این کاری است که کانت در چهارده پاراگراف مقدماتی کتاب بنیادهای ماورالطبیعه اخلاق توضیح می‌دهد و برای این هدف با تقسیم بندی نوع دانش، نظام اخلاقی را معادل فلسفه اخلاقی ناب می‌داند که برمبنای عقل عملی مفهوم می‌یابد. این موضوع را در نامه‌ای که کانت به یکی از شاگردان خود یعنی "یوهان هردر"[۳] در نهم ماه می‌سال ۱۷۶۸ نوشت توضیح می-دهد. برخلاف آنانی که در بیان اندیشه‌های فلسفی و افکار خویش ملاحظاتی که در رابطه با قضاوت‌های دیگران قرار می‌گیرد، را درنظر می‌گیرند، کانت توضیح می‌دهد که می‌خواهد فقط به سوی حقیقت حرکت کند. این قضاوت‌ها در اعتقادات عادی همه درست تلقّی می‌شوند و می‌توان در آنها اصولی را دریافت که انگیزش اصلی در انجام حرکت اخلاقی را فراهم می‌آورند.

این اعتقادات عادی مبتنی بر استدلال های تجربی نیستند و به‌عنوان یک نوع داده عمل نمی‌کنند که از آن به‌طور استقرایی نتیجه‌گیری درباره انگیزه اخلاقی گرفته شود. بلکه این استدلال ها مبتنی بر ارزیابی عقلایی افراد است، و حقایق مربوط به انگیزه‌های آنها را در نظر می‌گیرد. بنابراین، اگر این افراد، همانطور که مثال‌های مردمی رایج است، از روی احترام به قانون عمل کنند، اقداماتشان ممکن است ضرورتا ارزش اخلاقی نداشته باشد زیرا معلوم نیست که آیا آن فرد واقعاً از جانب احترام به قانون عمل کرده است و یا اینکه منافع خود را در انجام عمل نیک ملحوظ داشته است. در حقیقت، این فرضیات بدون اینکه نیاز به اثبات فلسفی داشته باشد، آگاهی های عمومی به عنوان هنجارهای مقبول اجتماعی را می‌پذیرد. به عنوان مثال، این اعتقاد در نزد همه وجود دارد که دروغ گفتن بداست. یا نباید به دیگران آزار و زیان وارد کرد. و یا اینکه تعهدات قراردادی را باید با سلامت روح و روان محترم شمرده و در انجام آنها از روی خلوص نیت کوشید.

---

[1] Categorical imperative

[2] Deontological ethics

[3] Johann Gottfried Herder (1744-1803).

با تکیه بر تعهدات اخلاقی که توسط افکار عمومی تصدیق می‌شود، می‌توان عناصر رسمی و یا مفهومی را در شناخت رفتارها توضیح داد که در ذات خود بدیهی هستند به این دلیل که از فعالیت های شناسنده ذهن فعّال سرچشمه می‌گیرند. این بدیهیات به گونه‌ای هستند که حتّی بر تجربه حسی و عینی از جهان پدیداری پیشی گرفته و در متن تضادهای عقل فعال قرار می‌گیرند. با این اوصاف، خطاهای اخلاقی همواره اتّفاق می‌افتند و فرمان اخلاق فراموش می‌شود. گو اینکه بدیهیات اخلاقی ضرورتاً نمی‌توانند در عمل اجتماعی خود را با اوامر مطلق تطبیق دهند. این موضوع را در نامه‌ای که کانت به یوهان هردر ارسال نمود توضیح داد "هدف من این است که ماهیت واقعی و محدودیتهای ظرفیت‌ها و تمایلات طبیعی را دانسته و توضیح دهم و فکر می‌کنم که کم و بیش در رابطه با اخلاق موفق بوده ام." برای روشنتر شدن این موفقیت فلسفی می‌بایست اصول رفتاری مفید و روشنی را در رابطه را رفتار اجتماعی تعریف نمود. کتاب بنیادهای متافیزیک اخلاق این وظیفه فلسفی را به عهده می‌گیرد "تا قادر باشد اصول روشن سودبخشی برای رفتار و روش‌های مرتبط با آن را توضیح دهد." (کانت، ۱۹۹۹: ۹۶ – ۹۵)

در این ارتباط کانت در آغازین بخش کتاب ماورالطبیعه اخلاق توضیح می‌دهد که وظیفه فلسفی مذکور ضرورتی گریز ناپذیر دارد، و اهمیت این ضرورت را باید در این حقیقت یافت که اگر راهنمایی عقلایی لازم را برای ادراک وظیفه ناب برای اقدام از جانب اصل انسانیت نداشته باشیم "اخلاق ما ممکن است به سوی همه تباهی ها کشیده شود." علت این لغزش های خطرناک اخلاقی هم این است که "برای اینکه کاری از دیدگاه اخلاقی خوب باشد، کافی نیست که با قانون اخلاقی مطابقت داشته باشد، بلکه باید از برای قانون باشد."[1] (۳۹۰) علت اصرار کانت به تفاوت میان ارزش اخلاقی عملی که از جانب قانون انجام می‌شود با عملی که مطابق با قانون انجام می‌شود، این است که "هر اصل اخلاقی اگر چه ممکن است گاه سبب کارهای مطابق قانون شود، اغلب کارهای خلاف قانون به بار می‌آورد." (همان) بنابراین فقط در فلسفه ناب است که می‌توانیم به ارزش عمل اخلاقی ناب دست یابیم.

آنچه این اصول ناب را با امور تجربی می‌آمیزد سزاوار نام فلسفه نیست (زیرا آنچه فلسفه را از معرفت عقلی عادی ممتاز می‌کند آن است که فلسفه اموری را که معرفت عقلی عادی به نحوی آشفته درمیابد در دانش‌های (روشن و) جدا از هم و بررسی می‌کند، تا چه رسد به اینکه

---

[1] از این پس برای ارجاعات به کتاب *بنیادهای ماورالطبیه اخلاق* از شماره پاراگراف استفاده می‌شود.

شایسته نام فلسفه اخلاقی باشد، زیرا این درآمیختگی حتی به خلوص اخلاقیات آسیب وارد می‌سازد، و در نتیجه، با هدف غایی خود خودناسازگار می‌شود. (همان)

تلاش برای توضیح دادن اینگونه محدودیتهای امور و قضاوتهای بدیهی همواره در همه آثار فلسفی کانت از دورانی که روش انتقادی را دنبال کرد، مشهود و نمایان است. این حساسیت به خرد ناب برای فهم عملی اخلاقی، دقیقاً از همان نقد عقل محض که در برابر عقلگرایان جزمی و نیز تجربه گرایان مطرح ساخته بود، مشهود است. آن نحله‌های فلسفی پیشین نمی‌توانستند ماهیت انسان و جایگاه خاص او در کل نظام آفرینش را توضیح دهند. این نقص کلی بود که در اندیشه‌های پیشین قرار داشت یعنی توجه آنان به انسانی هایی بود که در صحنه واقعی زندگی حضور داشته و براساس مقتضیات آن زندگی می‌کردند، و نه انسانی هایی که می‌بایست باشند و براساس تعهدات اخلاقی برآمده از فرمان عقل رفتار کنند. انسانی که در هستن موجود خوشی و نقتضیات اجتماعی تعریف می شود، آنی است که پیوسته براساس تجربیّات عینی متمایل به تغییر است و این تمایل ضرورتاً به سوی آنچه باید به عنوان موجودی اخلاقی باشد، در حرکت نیست. این تغییرات عمدتاً متاثر از حزم اندیشی و تمایلات حساب و کتاب گرایانه (فلسفه اصالت سود) است تا طبیعت حقیقی انسان بودن. در همان مقدمه، کانت خوانندگان خود را با این نگرانی ها آشنا می‌سازد و توضیح دهد که عقلانیت نهفته در اخلاق فرمان می‌دهد تا از قوانین اندیشه ناب متابعت شود. طبیعتا این فرمان با برداشت های برخاسته از عقل تجربی، که به مطابقت با شرایط وابستگی دارد، متفاوت می‌باشد، زیرا فرمان عقل از اراده آزاد بر می‌آید و بنابراین نمی‌تواند تابع عوامل تجربی احساسی و حالات امور باشد که به لحاظ اخلاقی ارزشی نسبی دارند. این عقل ناب عملی است که توان دارد انسان را در اندیشه شناخت اموریاری رسانده و مانع از فروافتادن او درگفتمانی از اندیشه شود که با اراده آزاد انسانی سازگاری ندارد. بنابراین، می‌بایست به ویژگی های عقل ناب عملی که که کانت آنرا اصول ماوراالطبیعه اخلاق می‌نامد، دقت کافی داشت.

این استدلال های بی نظیر ذهن و قوه داوری خوانندگان او را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که در واقع میان انسانی که هویت او در اثر ملاحظات تجربی و عقلانیت ابزاری به گونه‌ای مخالف تعهدات اخلاقی تعریف شده است، با انسان به ذاته خوب که همواره خوبی های انسانی را دنبال می‌کند، تفاوتهایی وجود دارد. عقل ناب عملی که فرمانده امر اخلاقی است، این توان را دارد تا پرسش های عملی مربوط به رفتار انسان را پاسخ گفته و راهنمایی او را به عهده گیرد، و در نتیجه از اینکه اوضاع چگونه می‌باشد او را بطرف اینکه اوضاع چگونه باید باشد هدایت می‌کند. عقل تجربه فقط در مورد چگونگی امور توضیح می‌دهد. اما نمی‌تواند سؤالات

عملی را پاسخ دهد. بنابراین، قضاوت های اخلاقی همواره باید پیشینی باشند. با این حال واضح است که قوانین اخلاقی تحلیلی نیستند، زیرا اگر چنین بودند، ما می‌توانستیم به سادگی با تحلیل مفاهیم خود، مسائل اخلاقی بحث برانگیز را حل کنیم. بنابراین، اگر الزامات اخلاقی وجود دارد، پس باید متافیزیک اخلاق، مجموعه‌ای از قضاوت‌های ترکیبی پیشینی در مورد آنچه باید انجام دهیم، وجود داشته باشد. (گروگر، ۱۹۹۷: ۱۰) به همین دلیل، مسیر عقلانیت و اوامر اخلاقی انسان را همواره به سوی همان هویت به ذاته انسانی و خوب هدایت می‌کنند. این نظریه یادگاه یادآور گفتمان روسو است که انسان را در وضعیت طبیعی نا آشنا با نظم امور می‌شناسد، اما همین انسان به دلیل ذات انسانی خویش از هر نوع خطاکاری مبرا می‌باشد. این آفریده شریف اما وحشی [1](یعنی انسانی هنوز با روابط اجتماعی خو نگرفته است) با ورود به شرایط اجتماعی به تباهی کشیده می‌شود. بنابراین باید برای توضیح محدودیت‌های بدیهیات در قضاوتهای عمومی، اوامر مطلقی را بعنوان تنها منبع قضاوت در باره رفتار در نظر گرفت و این کار تنها با بازگشت به همان ذات شریف انسانی امکان پذیر است. این انسان آرمانی و با صداقت به دلیل سادگی ذاتی که دارد همواره معطوف به خوب بودن و سرشار از ویژگی‌های متعالی اخلاقی است.

در پرتو این ملاحظات، کانت بخوبی واقف بود که قبل از توضیح ویژگی‌های انسانی که می‌بایست خویشتن را از هر نوع تباهی اخلاقی رهایی بخشد، باید به انسان آنگونه که هست نگاه کرد. و به همین دلیل فرمان اوامر مطلق را تنها در شرایط محدودیت‌های اصول قضاوت عمومی و بدیهیات به دست آورده و آنرا معرفی نمود. به همین دلیل، در مقدمه کتاب بنیادهای ماورا الطبیعه اخلاق در ابتدا اهمیت فلسفه عمومی را خاطر نشان می‌سازد. این فلسفه که در برگیرنده کل دانش انسان است همانگونه که در رساله مقدماتی و نقد اول توضیح داده شده است، دو عنصر کلی را در بر می‌گیرد. اولین عنصر آن موضوعی است که در ذهن انسان قرار می‌گیرد و محتوی آنرا تعیین می‌کند. دومین عنصر آن اندیشه‌ای است که با این محتوی سر و کار دارد. درحالیکه اولی موضوع امور مادی است و در برگیرنده قوانین طبیعت می‌باشند، دومی به قوانین آزادی می‌پردازد و موضوع اخلاق می‌باشد. بنابراین هرگاه بخواهیم به موضوع آزادی نظر داشته باشیم ضرورتاً موضع گیری اخلاقی اتخاذ می‌کنیم ولی باید در نظر داشت که اخلاق ممکن سردرگمی هایی را برای فهم آزادی ایجاد کند. در حقیقت اخلاق ممکن است که در برگیرنده بخشی تجربی باشد که به آن انسان شناسی عملی می‌گویند. این نگرش اخلاقی با چالش‌های عمده فلسفی روبرو است برای اینکه نمی‌توان اخلاق و فرامین آنرا به تجربیات انسانی تقلیل داد.

[1] Noble savage

این نگرش اخلاقی برای خوشایند همگان امور عقلی و تجربی را با هم می‌آمیزد. فلسفه عمومی در امتداد اینگونه نگرش‌ها توسعه می‌یابد. هر چند که این نوع نگرش اصالت دیدگاه‌ها و اصول خود را بر اصول بدیهی قضاوت عام قرار می‌دهد، اما و در عین حال، به دلیل ماهیت تقلیل گرایانه‌ای که به خود می‌گیرد، نمی‌تواند ویژگی جهانشمولی، عام، و ضروری داشته باشد. بزرگترین مشکل پیش روی این نگرش این است که دانش بدیهی بر روی یک نظام فکری بسامان شرطی (تجربی) قرار می‌گیرد. از آنجائیکه دانش بدیهی غیر مشروط امکان منطقی ندارد، نمی‌تواند پایه محکمی برای علم اخلاق توضیح دهنده آزادی انسان فراهم آورد.

با این حال، اعتبار دانش بدیهی که به هستن انسان دلالت دارد نمی‌تواند به‌طور کلی انکار شود. در حقیقت انسان شناسی اخلاقی[1] بخشی از نظریه اخلاقی است چرا که این توان را دارد تا اعمال نظریه اخلاقی ناب عملی و برمبنای اندیشه آزاد را در شرایط تجربی اجتماعی مورد سنجش قضاوت قرار داده و صحت و اهمیت گریز ناپذیر آنرا اثبات نماید. "قانون فقط ـن چیزی است که مفهوم ضرورتی نامشروط و عینی را در بر دارد، و در نتیجه دارای اعتباری عام است، و فرمان قانونی است که باید به آن گردن نهاد." (۴۱۶) با این وصف کانت می‌کوشد که اولویت ضروری را به قانون اخلاقی بدهد که به دلیل ضرورت مطلق فرمان اخلاق انسانی وظیفه بتواند اساس انجام تکالیف برای انسانها باشد. در حقیقت کانت می‌کوشد در مقابل تقلیل دادن وظیفه به شرایط زندگی عادی که به نوعی نسبیّت کشیده می‌شود، جلوگیری کند. به همین دلیل در مثال نباید دروغ گفت، آنرا نمی‌تواند به اوضاع و احوال محیط پیرامونی انسان وابسته نماید. بلکه پیشنهاد می‌ک ند که حکم و فرمان اخلاق از هر نوع وابستگی به جهان تجربی مبرّا شود. این نکته مهم را می‌توان در تمایزی که میان دانش نظری و عملی برقرار می‌سازد بهتر دریافت. دانش نظری فقط می‌تواند توضیح دهد که جهان چیست و ابعاد تبلور عینی و واقعی آن چه هستند درحالیکه دانش عقلی عملی در جستجوی شرایطی است که باید به گونه‌ای آرمانی و انسانی باشد. این نکته متأخر ممکن است خود محل نزاع باشد. اگر بایستن جهان بر اساس قوانین مهارتهای انسانی تعریف شود، ماهیتی مشروط به خود می‌گیرد که در نهایت نمی‌تواند به بایستن آرمانی مطلق منجر بشود.

بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق همانا نقد عقل ناب عملی است، همچون که
بنیاد ما بعد الطبیعه، نقد ناب نظری است. ولی اولا نقد عقل ناب عملی[2]

[1] Moral anthropology

[2] Pure practical reason

> به اندازه نقد عقل ناب نظری[1] ضرورت مطلق ندارد، زیرا عقل آدمی در امور اخلاقی حتی در معمولی‌ترین اذهان به آسانی می‌تواند به پایه بلندی از درستی و کمال[2] برسد. حال آنکه در وجه نظری ولی ناب خود، سراسر جنبه جدلی[3] دارد. ثانیا، اگر قرار است که نقد عقل ناب عملی کامل باشد، باید بتوان یگانگی آن را با عقل نظری[4] در اصلی مشترک نشان داد، زیرا در فرجام کار، عقل یکی است ولی فقط مصداق های آن (از حیث نظری و عملی) فرق می‌کند. (۳۹۱)

اهمیت این تفاوتها به گونه‌ای است که حتی در اخلاق کمک جوانمردانه که در نظریه‌های مذهبی و یا حتی نظریه‌های انسان گرایانه معاصر تجلّی یافته است، باز هم حکم اخلاق با ارزش نسبی به خود می‌گیرد زیرا از اراده آزاد عامل مستقل عقلایی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه او از ناحیه اطاعت مذهبی و یا کسب کمالات و فضلت های اجتماعی انجام می‌شد. باید همچنین در نظر داشت که مردم اکثرا فکرمی کنند که باید به دیگران کمک کنند تا از یک سو به فرآیند آلام و رنج های آنان پایان بخشیده و یا آنرا کاهش دهند، و از دیگر سو، خود نیز به تعالی اخلاقی دست یابند. در این نگرش‌ها همواره لایه‌هایی از خود-نگری[5] وجود دارد که مانع از تحقق وظیفه انسانی از ناحیه عقل ناب عملی می‌شود. به نظر کانت این فرمان اخلاقی نیز نمی‌تواند مطلق و ضروری باشد برای اینکه ضرورت عمل اخلاقی را به محاسبه‌های فرد گرایانه و منطبق با شرایط محیطی مرتبط می‌سازد. تنها و تنها حکم مطلق اخلاقی که می‌تواند بدون قید و شرط رفتار و قضاوتها را در اختیار خود گیرد آنی است که اعتبارش به شرایط اجتماعی وابسته و منوط نمی‌شود. بلکه فرمان مطلق آنی است که برای هر انسانی الزام آور است. این قانون اخلاقی در حکم "نباید دروغ گفت" به خوبی قابل ادراک می‌باشد حتی بدون اینکه نیاز به فلسفی سازی باشد.

> خصلت هایی وجود دارند که یاری رسان نیت و خواست خوب می‌باشند، و می‌توانند دست یابی به آنرا آسان سازند. اما دارای ارزش ذاتی و بی شرط نیستند،[6] بلکه همواره مسبوق به آنند که نیت خیری در کار باشد، و این

---

[1] Pure speculative reason

[2] A high degree of correctness and accomplishment

[3] Dialectical

[4] Unity of practical with speculative reason

[5] Self-regarding impetus

[6] Inner unconditional worth

سبب می‌شود که ما آن خصلت ها را بطور مشروط ارج بگذاریم، اما نمی‌توانیم آنها را خیر مطلق بدانیم. میانه روی در احساسات و عواطف، خویشتن داری و تامل،[1] نه تنها از بسیاری جهات پسندیده اند، بلکه حتی به ظاهر بخشی از ارزش ذاتی هر انسانی می‌باشند. اما این خصائص به هیچ وجه شایسته آن نیستند که بی قید وشرط خوب دانسته شوند. (۳۹۳)

به همین سان گویی کانت می‌خواهد توضیح دهد که در حوزه فلسفه اندیشه و شناخت، عقلانیت محض خالی از محتوی است وتنها از طریق ادغام داده‌های حسی در آن می‌توان معانی را بر ذهن انسان افاده نمود. ولی در اخلاق فرمان مطلق، بایستن اخلاقی زمانی قابل فهم است که از قضاوتهای شرطی مبرّا باشد. یعنی اینکه فقط بعد از تعیین هویت اوامر مطلق می‌توان آنها را معیار سنجش رفتارها قرار داد. به عبارت بهتر اخلاق مانند منطق باید اعتبار ضروری و جهانشمول و غیر قابل مشروط داشته باشد. "منطق نمی‌تواند هیچ بخش تجربی نداشته باشد، یعنی نمی‌تواند بخشی داشته باشد که درآن قوانین جهانشول و ضروری تفکر بر مبنانی تجربی استوار باشد. زیرا در آن صورت منطق نیست، یعنی قانونی برای فهم یا عقل، و معتبر برای همه گونه اندیشه، و قابل و پذیرای اثبات نیست." (۳۸۷) ازاینروی اخلاق، مانند منطق، ماهیتاً با هر نوع دانش عملی که به تجربه انسان ارتباط داشته باشد، متفاوت است و چون با حق انسان آزاد ارتباط دارد، از فهم و ادراک انسان نسبت به خود سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه قوانین مقدم بر تجربه را معیار قضاوت و داوری عمل اخلاقی قرار داده و بر اساس آن عمل می‌کند. ولی نظر به اینکه قوانین باید در رفتارهای واقعی جامه عمل بپوشند، به کار برد تجربی آنان نیز نیاز می‌باشد. حتی منطق هم که از قوانین محض سرچشمه می‌گیرد، و یا دانش ریاضی نیز که تابع همان عقلانیت محض هستند، باید بتوانند فهم عملی انسان و مایه‌های احساسی او ارتباط یابند. ولی تجربه انسانی بخش از قانون مطلق اخلاق نیست، بلکه فقط آنرا برای انسان قابل درک و فهم می‌سازد. به همین دلیل، "اخلاق باید اوضاع و احوالی را نیز بررسی کند که در آنها آنچه باید روی دهد، اغلب روی نمی‌دهد." (۳۸۸)

این کشاکش میان فرمان مطلق اخلاق و ادراک تجربی آن در حیات اجتماعی از موضوعات پیچیده فلسفه انتقادی است که در کتاب بنیادهای ماورالطبیعه اخلاق با دقت و وسواس عجیبی مورد تحلیل قرار گرفته است. کانت همواره می‌کوشد به اشکال مختلف اندیشه‌ها

---

[1] Moderation in affects and passions, self-control, and calm reflection

را در دو سوی این تلاش مستمر میان فرمان مطلق اخلاق و تجربه انسانی که مشروط می‌باشد فرا می‌خواند تا بتواند در نهایت از یک سو برتری غیر قابل انکار مطلقیت فرمان اخلاق را اثبات کند، و از دیگر سو فهم آنرا به شرایط زندگی و فهم انسانها مرتبط و منوط سازد. حساسیت کانت در این است که می‌کوشد امکان خطا پذیری و تباهی اندیشه را ذایل سازد. به همین خاطر توضیح می‌دهد که عمل اخلاقی صحیح آنی نیست که با اخلاق مطابقت کند، بلکه خود نیز باید از قانون مطلق سرچشمه گیرد. به عبارت بهتر رفتار مبتنی بر یک ضابطه اخلاقی موجود با فرمان مطلق عملکرد بر اساس وظیفه متفاوت می‌باشد. اولی ممکن است ذهنیت و رفتار را به تباهی بکشاند، در حالی که دومی مدار رفتار انسانها و نگرش آنها به خود و جامعه را در مدار وظیفه از ناحیه قرار می‌دهد. این وجه تفکیک اندیشمندانه مخاطب او را یاری می‌سازد تا بتواند عمل اخلاقی صحیح را که از فرمان عقل عملی سرچشمه می‌گیرد، از حزم اندیشی و نیز ملاحظات فلسفه اصالت سود متفاوت سازد. در این صورت، می‌توان اصول یک اراده محض آزادانه برای خوب بودن و از جانب وظیفه قانونی عمل کردن را تثبیت کند تا اینکه بخواهد بر شرایط تغییرپذیر زندگی استوار باشد.

> نه تنها قوانین اخلاقی و اصول آنها در ماهیت خود با هرگونه دانش عملی دیگری که در آن چیزی از تجربه هست تفاوت دارد، بلکه همه فلسفه اخلاق بطور کامل بربخش محض، و غیر تجربی، خویش استوار است، و چون در حق انسان اطلاق می‌شود، از شناخت خود انسان به هیچگونه مایه نمی‌گیرد، بلکه قوانینی پیشین و مدام بر تجربه را در حق انسان همچون ذاتی معقول[1] حمل می‌کند. این قوانین بی گمان به داوری آبدیده از آزمون[2] نیاز دارند تا از یک سو تمیز دهند که خود در کدام زمینه‌ها بکار می‌آیند، و از دیگر سو باید به درون اراده انسانها راه یابد و بر رفتارشان اثرگذارند، زیرا انسان آنچنان از گرایشات گوناگون اثر می‌پذیرد که هرچند پذیرای اندیشه عقل ناب عملی می‌باشد، به آسانی نمی‌تواند آن اندیشه را در زندگی خود کارگر سازد. (۳۸۹)

---

[1] Rational being

[2] A judgment sharpened by experience

برای خلاصه کردن این بحث مقدماتی می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که چه اهدافی در زندگی می‌توانند در ماهیت خود برآمده از وظیفه ناب اخلاقی باشند. منظور اهدافی نیست که منطبق با وظیفه می‌باشند، بلکه آنهایی که از وظیفه اصیل اخلاقی سرچشمه می‌گیرند. آنهایی "که هرچند ممکن است کارهای زیادی بر اساس آنچه وظیفه می‌باشد انجام شود، اما همیشه این تردید وجود دارد که آیا واقعاً از روی وظیفه انجام می‌شود و بنابراین ارزش اخلاقی دارد." (۴۰۶) اهدافی که از جانب وظیفه دنبال می‌شوند، آنهایی هستند که از یک اصل متعالی اخلاقی که نوعی بایستن را با خود حمل می‌کند، سرچشمه می‌گیرند. یعنی اینکه از "جست‌وجوی و استقرار اصل عالی اخلاق" (۳۹۲) بر می‌آیند. این اصل متعالی فرمان می‌دهد که "اعمال ما باید شکل رفتار اخلاقی داشته باشد. یعنی باید از اصول کلی سرچشمه گیرند. وقتی عمل می‌کنیم، باید بپرسیم که آیا دلایلی که برای آن پیشنهاد می‌می‌توانند جهانشمول باشند؟ کانت معتقد بود که این الزام صوری [اخلاقی] محدودیت‌های اساسی در رفتار ما ایجاد می‌کند." (۱۱) در حقیقت، اگر قرار است اخلاقی وجود داشته باشد، اساسا باید بر این نگرش استوار گردد.

کانت بر این باور است که این فرمانی اخلاقی را هر انسانی به دلیل اینکه دارای ظرفیتی عقلایی برای فهمیدن است، در می‌یابد. به عبارت دیگر، همه آدمیان دارای ظرفیتی برای شناخت مشترک اعمال اخلاقی خوب که دارای نوع خاصی از ارزش هستند، می‌باشند. فردی که کار درست را به دلیل درست بودن آن انجام می‌دهد، آنچه را کانت آنرا اراده و خواست خود می‌نامد، آشکار می سازد. ظرفیت انسانی برای فهمیدن نشان می‌دهد که اراده خوب تنها چیزی است که آدمیان با اراده آزاد خود به آن ارزش بی قید و شرط اعطا می‌کنند. نیت و خواست خوب، به این دلیل خوب است که از ناحیه اراده خوب سرچشمه می‌گیرد. البته این تنها خوبی ممکن در حیات انسانی نیست. بلکه یگانه خوبی است که در ذات خود خوب است زیرا بدون هرنوع شرطی فقط به خوب بودن عمل توجه دارد.

در نظر بگیریم که، به عنوان مثال، مردمان بی شماری راه کسب علم و دانش را در پیش می‌گیرند و به بالاترین درجات ممکن علمی دست می‌یابند. اما در بهترین شرایط ممکن، ظرفیت علم اکتسابی در راه حفظ منافع فردی بکار گرفته می‌شود، در حالی که فرض اصلی فلسفه علم آموختن این است که آنرا در جهات بهبود شرایط اجتماعی و خیرعمومی بکار گیرند. در بدترین شرایط محتمل نیز، این عالمان، ممکن است توان علمی خود را در خدمت به شیطان و در برابر خیر عمومی قرار می‌دهند. چه بسیار به ظاهر روشنفکرانی هستند که با همه ظرفیت علمی خود به منافع رژیم های استبدادی تمامیت خواه یاری رسانده و از این راه منافع خودخواهانه خود را

نیز ارتقاء می‌بخشند. به همین دلیل کانت توضیح می‌دهد که برای اینکه بدانیم چه کاری باید انجام دهیم تا دارای ارزش اخلاقی بالایی باشد، نیازی به هوش و ذکاوت خاصی نداریم. بلکه باید به دلیل همان شناخت عمومی دقت نماییم که آیا عمل مورد نظر از ناحیه فرمان عقل ناب عملی سرچشمه می‌گیرد یا نه.

> [هر اندازه] در کار جهان نا آزموده بوده و در برابر رویدادهای احتمالی آن آمادگی لازم را نداشته باشم، فقط باید از خود بپرسم که آیا می‌پسندی که آیین رفتارت تابع قانونی جهانشمول باشد؟ اگر نمی پسندم باید آن آیین را کنار بگذارم، نه فقط به دلیل زیانی که آن آیین به (هویت اخلاقی) من وارد می‌سازد، بلکه از آن جهت که به عنوان یک اصل و پایه برای قانونگذاری جهانشمول بکار آید، و عقل مرا به احترام بی واسطه نسبت به اینگونه قانونگذاری وا می‌دارد. (۴۰۳)

آنچه که از این بیانات مستفاد می‌شود این است که نظر به اینکه این اهداف از اراده آزاد انسانی سرچشمه می‌گیرند، بایستن آن نیز در باید در امتداد اراده انسان و برای تکامل اخلاقی او قرار گیرد. این اهداف از یک سو ضرورت وجودی خود را برای تعالی فرد انسانی توضیح می-دهند، و از دیگر سو بنیادهای رفتارهای به لحاظ اخلاقی صحیح را تعریف می‌کنند، در عین حال روابط اجتماعی و میان فردی را نیز به سمت خوب بودن همگان هدایت می‌کند. این بایستن اخلاقی ارزش و فضیلت که از همه خوبی ها بالاتر است را می‌آموزد و نشان می‌دهد که "آنچه وظیفه را تشکیل می‌دهد عبارت است از ضرورت عمل کردن از ناحیه احترام محض به قانون عملی که هر انگیزه دیگری باید به آن تسلیم شود زیرا شرط اراده و خواستی است که در نفس خود خوب است، و ارزش چنین خواستی از هرچیر دیگر بالاتر است." (۴۰۳) هرگاه به این توضیحات عمیقا دگرگون کننده اخلاقی و سازنده دقت شود، این حقیقت آشکار می‌گردد که اندیشه‌های انسان، هر آنچه در امور مادی و صوری تصور می‌کند، و نیز اموری که فرد در عالم تجربی استنتاج می‌کند، تا زمانی ارزش اخلاقی کامل دارد که با اراده آزاد خود او به فرمان اخلاق برآمده از عقل ناب عملی تسلیم شود. کانت توضیح می‌دهد که در همه احوال، قانون مطلق اخلاقی در اختیار خود انسان و اراده آزاد او قرار دارد وهرچند که به لحاظ تجربی نیز معیار محک زدن اعمال و کردار همه آدمیان می‌باشد، بر هر امر تجربی و عقلانیت برآمده از آن پیشی می‌گیرد.

تصورات	↔	اندیشه ها
امور مادی	↔	امور صوری
امور استنتاجی	↔	امور بدیهی

در پایان مقدمه بر کتاب کانت بعنوان جمع بندی یادآوری می‌کند که همانگونه که نقد عقل ناب بنیاد مابعدالطبیه واقعیات را تاسیس می‌کند، نقد عقل باب عملی نیز مایه اصلی متافیزیک اخلاق است، ولی دومی مانند عقل اولی توضیح فلسفی نیاز ندارد برای اینکه حتی معمولی‌ترین اذهان در امور اخلاقی توان بالقوه تمییز امر نیک از امور ناپسند را دارد، می‌تواند به درجات بالای درستی و کمال دست یابد. درحقیقت، این طبیعت انسان است که می‌تواند عقل ناب عملی را با کمک عقل ناب نظری بازشناسد. بنابراین درنهایت این قوهٔ عقلایی انسان است که منبع و فرجام رفتار صحیح اخلاقی را تعیین می‌کند. به عبارت روشنتر هرچند که هدف زندگی باید بدون شرط با انجام وظیفه اخلاقی همراه باشد، این بایستن ماهیت فرجام گرایانه خود را از اراده آزاد انسان می‌گیرد. منظور این است که در همه حالتها و شرایط تنها عقلانیت معیاراست، و عقل نیز فقط یکی است مگر اینکه مصداق های آنرا متفاوت دریابیم. به همین دلیل کانت توضیح می‌دهد که به جای عقل ناب عملی به عنوان معیار دوستی رفتار، ترجیح می‌دهد که عنوان "بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق"[1] را برای کتاب خود برگزیند. ولی هدف کتاب فقط بازکردن اصل غایی اخلاق،[2] یعنی اصل اراده آزاد انسان و یا اصل انسانیت است.

> مابعدالطبیعه اخلاق را، علی رغم اینکه ممکن است خواننده از عنوانش دریابد، می‌توان به شکلی عامه پسند و در خور فهم همگان آموخت، [و] به نظر من کاری سودمند است که این رساله مقدماتی مربوط به اصول اساسی [مابعدالطبیعه اخلاق] را از آن جدا کنم تا از این پس نیازی نداشته باشم که موضوعاتی را که ناگزیر ابعاد ظریف تحلیلی دارند، در این کتاب که مطالبش ساده تر است، بیاورم. (۲۹۱)

---

[1] *Groundwork of the Metaphysics of Morals*

[2] Supreme principle of morality

خوب بودن نیّت خوب

بخش اول کتاب بنیادهای مابعدالطبیه اخلاق با عنوان "گذار از معرفت معمولی خلاق به معرفت فلسفی اخلاق" با تعریف خواست و نیت خوب آغاز می‌شود:

هیچ چیزی در جهان و حتی بیرون از آن نمی‌تواند در اندیشه ناب آورد که بدون قید وشرط خوب باشد، مگر [نیّت] خوب هوش،[۱] ذوق،[۲] تمیز،[۳] و توانایی های دیگر ذهن،[٤] و به هرنامی که خوانده شوند، مانند دلیری و همت[٥] و پشتکار،[٦] به عنوان اوصاف خوی و خلق،[۷] بیگمان از بسیاری جهات خوب و پسندیده هستند، ولی اگر نیتی می‌خواهد از آنها بهره ببرد، و بدین سبب حاصل آن، که خصلت نام دارد خوب نباشد، همه این مواهب می‌توانند بی اندازه بد و زیانبار[۸] بشوند." (۳۹۳)

به همین دلیل فقط خواست و نیّت خوب است که می‌تواند مسیر سرنوشت انسانی را تعیین نموده و علاوه بر نیک بختی او را در مسیر تکامل اخلاقی نیز هدایت کند. به همین جهت برای تشخیص امر نیک نباید فقط به نتایج و آثار آن توجه داشت بلکه باید به اراده انسانی برای خوب بودن که همانا برخاسته از اوامر مطلق عقل عملی[۹] است توجه داشت. اینها نیاتی هستند که گوش به فرمان مطلق اخلاق هستند. بنابراین، نمی‌توانند به میل ویا گرایش‌های طبیعی[۱۰] خاصی محدود شوند. منظوراز این گزاره این است که ارزش بی قید و شرط یک عمل به این معنی می‌باشد که فردی که از جانب انگیزه ای برانگیخته می‌شود، می‌بایست منافع خود را، به هرشکلی که باشد، در زیر نقاب بیطرفی قرار داه، و فقط از جانب فرمان عقل ناب عملی مواضع خود را

---

1 Understanding
2 Wit
3 Comprehension
4 Talents of mind
5 Resoluteness
6 Perseverance
7 Qualities of temperament
8 Extremely evil and harmful
9 Practical reason
10 Disposition / inclination

تعریف نماید. فردی که، به عنوان مثال، به یاری محرومان شتافته و می‌خواهد درحداقل شرایط ممکن همدم و دلسوز آنان باشد، هنگامی واجد ویژگی اخلاقی بی قید و شرط خواهد بود که فقط وفقط نیت خود را براساس قانون جهانشمول رفتار با دیگران به عنوان انسان تعریف کند. به همین دلیل، آنهایی که اموالی را به امور خیرمانند مدرسه سازی اختصاص می‌دهد اما نام خود را نیز بر آن می‌نهند، آنگونه که در ایران مرسوم است، هرگز نمی‌توانند این حقیقت را نادیده بگیرند که اقداماتشان از ناحیه فرمان اخلاقی برخاسته از عقل ناب عملی نبوده است. اینان حتی اگر نام خود را نیز بر امور خیری که انجام می‌دهند نگذارند، اما انتظار پاداش در جهان آخرت را داشته باشند، بازهم در ردیف کسانی قرار می‌گیرند که نیت خوب آنها در معاملاتی برای کسب سود خلاصه می‌شود. انگیزه نهفته در پشت این اقدامات خیرخواهانه در محاسباتی فردگرایانه قرار دارد که در آن فرد در ابتدا به منافع خاص خود نظر دارد، و براین اساس می‌کوشد امر خیری را این انگیزش فردی از دستور کار او حذف شود، اساسا کار خیر نیز جنبه وجودی خود را از دست می‌دهد. بنابراین، هرگاه بخواهیم دریابیم که براساس چه اصلی عمل خیر آن فرد توجیه می‌شود، و از چه نظر باید آن عمل از نظر اخلاقی خوب به حساب آید، باید به ماهیت خیرو خوب بودن عمل از بپردازیم. هنگامی که بدانیم چه چیزی اعمال را از نظر اخلاقی خوب می‌کند ، باید دقت نماییم که قانون اخلاقی که آن عمل را بر می‌انگیزد چه قضاوتی را به ما می‌کشاند. این همان چیزی است که کانت می‌کوشد توضیح دهد.

> حتی خصلت هایی وجود دارند که یاور خواست خوبند و ممکن است که کار آن را آسان سازند، ولی دارای هیچ ارزش ذاتی و نا مشروط نیستند، بلکه همیشه مسبوق به آنند که نیت خیری در کار باشد، و این سبب می‌شود که ما آن خصلتها را به طور مشروط ارج بگذاریم و روا نمی‌دارد که آنها را خیر مطلق بدانیم. (۳۹۴)

در این فلسفه اخلاقی علت تقدم نیت خوب بردیگر خوبی ها این است که این نیّت در کنترل اراده آزاد انسان است. بنابراین، مفهوم انسانیت نمی‌تواند از اراده ای آزاد برای خوب بودن و بر اساس نیت و خواست خیر عمل کردن، فارغ باشد. به عنوان مثال، خصلت‌هایی وجود دارند که می‌توانند به خوب بودن یاری رسانند ودست یابی به امر خیر را برای فرد اراده کننده آنها تسهیل نمایند، ولی همه آنها ارزش خود را از همان نیّت می گیرند. آنچه که خوب بودن نیّت خوب را تعیین می‌کند ماهیت بدون شرط و مطلق آن است. یک مثال می‌تواند این موضوع را بهتر روشن سازد. ویژگی خونسرد بودن یکی از لوازم رفتار خوب است. در حالیکه پرخاشگری نمی‌تواند

به صفات نیک انسان کمک کند. اما اگر همان خونسردی با نیت خوب همراه نباشد، ممکن است که فرد را به چنان تباهی بکشاند که چهره او را از یک تبه‌کار خشمگین، کریه تر و جنایتکارانه تر سازد. یا به عنوان مثال فردی ممکن است به دلیل ناتوانی نتواند به اهداف خوب دست یابد، اما حسن نیت او برای امر خیر همواره در ذات انسانی او باقی می‌ماند. "مانند گوهری، مانند چیزی که فضیلتش یکسره در ذاتش نهفته است، به فروغ خود خواهد درخشید." بنابراین، "سودمندی و باروری آن نه چیری بر این فضیلت می‌افزاید و نه از آن می‌کاهد." (همان) به همین سان، امر خوشبختی و سعات آدمیان نیز به همان نیت خیر و اراده خوب برای انجام کاری وابسته می‌باشد و همه قضاوتها نیز براساس این نیت خیر می‌توانند با حقیقت همراه شوند. یک مثال از زندگی عادی و قضاوت مردم می‌تواند این گزاره را بهتر توضیح دهد.

> دیدار کسی که به هیچیک از اوصاف نیت خوب آراسته نیست، ولی مداوم از بهروزی خود لذت ببرد، در چشم بیننده خردمند خوشایند نیست. پس چنین است که خواست خوب شرط لازم شایستگی سعادت نیز می‌باشد. (۳۹۳)

بی قید و شرط بودن نیت و اراده خوب تا آنجا مهم است که حتی اگر فردی همواره بر اساس اصل وظیفه نیز رفتار کند، اقدام او ضرورتاً نمی‌تواند ماهیت اخلاقی بدون قید و شرط داشته باشد مگر اینکه از جانب نیت خوب در درون اراده آزاد او سرچشمه گیرد. به همین دلیل، و به عنوان مثال، وقتی که فروشنده‌ای کالایی را با قیمت مناسب می‌فروشد، یعنی کاری به لحاظ اخلاقی و با معیارهای خوب بودن انجام می دهد، ضرورتاً عملش ارزش خوب بدون شرط ندارد، مگر اینکه از جانب قانون اخلاقی انجام شود نه از منظرمطابقت با قانون اخلاقی.[1] تفاوت این دو امر اخلاقی در این حقیقت قرار دارد که مطابقت با قانون اخلاقی به معنی انفعال از جانب فرد است. در حالیکه انجام رفتار خوب بخاطر و یا از جانب خوب بودن نشانه اراده آزاد انسان برای حفاظت از قانون مطلق اخلاقی می‌باشد. در حقیقت، حتی اگر عقل سلیم[2] موافقت رفتار خوب بر اساس قانون اخلاقی را تصدیق کند، بازهم باید نسبت به آن بدگمان باقی ماند تا مبادا چنین عملی منافع فردی به با خود همراه داشته باشد. در واقع امر، آنجایی که عقلانیت حزم اندیش، با

[1] From duty, and not in accordance with duty

[2] Common sense – Common reason of mankind

پختگی بلوغ خود، زمینه های برخورداری از لذات زندگی را فراهم می‌آورد، در نهایت احساس خوشبختی به معنی راستین کلمه همچنان با ناکامی همراه می‌شود. بنیاد این داوری این است که

> هستی ما غایتی والاتر و متفاوت دارد که عقل از برای آن، و نه از برای سعات، مقدر شده است و بدین سبب، عقل باید در حکم وضع بازپسینی دانسته شود که بیشتر غایات خصوصی انسان به آن احاله شود. (۳۹۶)

این توضیحات جذاب بی ترید از فرد می‌خواهد تا همواره قوای عقلایی خویش را که تعیین کننده اراده اوست بطور آزادانه در جهت برانگیخته شدن اثر قانون مطلق اخلاق هدایت نماید. به عبارتی ارزش اخلاقی فرد نمی‌تواند وابسته به ویژگی هایی باشد که در طبیعت یک فرد قرار دارد. بلکه باید ارزش اخلاقی را با انگیزه آزاد و اراده مصمم فرد برای نیک خواهی و مهرورزی[1] سنجیده و ارزش گذاری کرد. علت این استدلال این است که "هدف راستین عقل می‌بایست پدیدآوردن خواستی باشد که نه به عنوان وسیله ای برای رسیدن به غایتی دیگر، بلکه در ذات خود خوب باشد؛ یعنی خواستی که عقل برایش ضرورت مطلق دارد." (همان) تنها این نوع خواست خوب است که شرط تصور هرنوع خوبی و خیر دیگر و ضامن سعادت راستین حقیقی آدمیان می‌باشد. از اینروی، هرگاه بتوانیم درک کنیم چه چیزی باعث می‌شود که اعمال از نظر اخلاقی خوب باشند، در آن صورت می‌توانیم تعیین کنیم که کدام اعمال از نظر اخلاقی خوب هستند، و بنابراین تعیین کنیم که قانون اخلاقی چه چیزی را به ما می‌گوید. این همان چیزی است که کانت آنرا اراده خوب می‌نامد و توسط آن می‌شود فهمید که شخص در کار خیر خود براساس چه اصل اخلاقی عمل می‌کند. (۷ مقدمه) نگرانی کانت این است که مبادا در غیبت وظیفه اخلاقی برآمده از فرمان مطلق عقل عملی، هرنوع اقدامی زیر عنوان خیرخواهی توجیه شده و مرزهای میان درستی عمل و محاسبات فرگرایانه را مخدوش سازد.

> خلاف حکمت طبیعت نیست اگر پرورش عقل که لازمه رسیدن به مقصود اولی و نامشروع است از بسیاری لحاظ، دستکم در زندگی این جهانی، مانع رسیدن به مقصود ثانوی (یعنی سعادت) که همیشه مشروط است بشود، و تا آن را از میان ببرد، بی آنکه طبیعت بدینسان از مقصود خود بازماند. زیرا عقل، برقراری خواست نیکو را برترین غایت عملی خویش می‌شمارد

---

[1] Benevolence and kindness

و چون بر این مقصود دست یابد، فقط به خرسندی خاص خاص خود تواناست، و آن (خرسندی) ناشی از وصول عقل به غایت خویش است، و آن غایت نیز فقط به حکم عقل معین می‌شود، گو اینکه این امر با ناکامی های بسیار در وصول به غایات میل به همراه باشد. (۳۹۶)

در اینگونه استدلال ها هدف کانت این است که آگاهی عقلایی بازسازی کرده و آنرا در جهت اخلاق وظیفه گرا هدایت نماید. در همین ارتباط است که در می‌یابیم عمل اخلاقی صحیح را از هر گونه مشروط بودن مبرّا می‌دارد. بنابراین، ما باید مفهوم اراده ای را توضیح دهیم که به خودی خود قابل احترام است و جدا از هر هدف دیگری خوب است." (۳۹۷) کانت فرض می‌کند که همه انسانها قادربه تمییز میان اقداماتی که به لحاظ اخلاقی قابل تصدیق و یا قابل نکوهش هستند، می‌باشند. ولی ممکن است که این تمییزدادن[1] نتواند اراده آزاد انسان را منعکس ساخته و یا ممکن است ارزش اخلاقی عمل را به لایه‌هایی از خود پرستی و نفع طلبی تقلیل دهد. این نگرانی ناشی از شرایط عقلگرایی روشنگری بود که نمی‌توانست رابطه میان عقلگرایی و تعهد اخلاقی مطلق را توضیح دهد.

درحقیقت قرن هیجدهم سردرگمی پیچیده‌ای درباره اندیشه عمل اخلاقی برخاسته از احساسات انسانی و اخلاق مطلق بوجود آورده بود. این در شرایطی بود که نیک خواهی نمی‌توانست ضرورتاً از ناحیه نیت خوب و اراده آزاد مطلق اخلاقی سرچشمه گرفته باشد. جوانمردی و دستگیری از ضعفا در شرایط انقلاب صنعتی بی تردید عمل اخلاقی پسندیده‌ای به حساب می‌آمد، همانگونه که امروزه در سراسر جهان و یا کشور خودمان شاهد آن هستیم. ولی این نیک خواهی نمی توانست ضرورتاً برخاسته از اراده و نیت خوب برای حفاظت از فرمان مطلق اخلاق باشد. نیک خواهی ممکن است از ناحیه ثروت، فرصت، موقعیت اجتماعی باشد. بنابراین بر شرایط خاصی دلالت دارد که طی آن کسانی می‌کوشند امر خیر انجام دهند. این امر خیر، در بادی امر، قابل تحسین است. ولی از آنجائیکه اینگونه اعمال خیرخواهانه عدالت را در جهت اراده آزاد و با نیّت مطلق خوب بودن بر قرار نمی‌سازد، نمی‌تواند به نابسامانی‌های جامعه پاسخی موثر بدهد.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اساسا چرا اینگونه استدلال باید مورد توجه قرار گیرد؟ علاوه بر اینکه این وجه تمایز ارزش عمل اخلاقی صحیح از اعمال نیک آگاهانه برای رفع منافع فردی جدا می‌سازد، در عین حال نشان می‌دهد که رفتار وکردارها تا زمانی ارزش مطلق

---

[1] Comprehension

اخلاقی و انسانی دارند که از ناحیه اراده آزاد انسان برای حفاظت از قانون مطلق اخلاق سرچشمه گیرند. به همین دلیل است که اراده و نیّت خوب تنها چیزی است که شایسته احترام کامل اخلاقی است. در حقیقت، نیت خوب به دلیل تکیه بر اراده آزاد برای حفاظت و پیشبرد فرمان مطلق اخلاق با خود شخصیت فرد را نیز بازسازی کرده، و به آزادی خواهی متعهد می‌نماید.

> اینک باید به شرح مفهوم اراده و خواستی بپردازیم که باید آنرا برای خود گرامی بدانیم، زیرا با هر نوع مقایسه ای، نمی‌تواند به چیز دیگری تقلیل داده شود. این مفهوم، در ذات فهم طبیعی و سالم انسان نهفته است، و بیشتر نیاز به آشکار کردن دارد تا آموختن، و در ارزیابی کارهای ما همیشه اولویت دارد، و شرط چیزهای دیگر شمرده می‌شود: پس مفهوم وظیفه را در نظر می‌گیریم که مفهوم خواست خوب را در بر دارد، هرچند که متضمن پاره ای موانع ذهنی است. اما این قیود بجای آنکه مفهوم وظیفه را پنهان کنند یا ناشناخته گردانند، از راه تضادی که با آن دارند، آنرا آشکارتر و درخشانتر می‌سازند. (۳۹۷)

جدید بودن این اندیشه چیست؟ کانت می‌خواهد توضیح دهد که اراده خوب تنها چیزی است که اخلاقاً شایسته احترام و ارج نهادن است. بنابراین گریز از درد ها و یا تلاش برای لذت بیشتر از زندگی ضرورتاً شایسته احترام نیست. ما می‌دانیم که استفاده از توان عقلایی برای هدفی بالاتر و متعالی‌تر در زندگی است. این عقل برخواست و اراده تاثیرگذار است و به همین دلیل انسان عاقل دارای اراده آزاد است. در حقیقت، عقل نه برای رسیدن به خوشبختی و لذت جویی و رفاه بیشتر، بلکه در غایت خود هدفی است که با کرامت و ارزش ذاتی انسانی آمیخته است. این گزاره به این معنی است که تنها خوبی کامل و مطلق و به لحاظ اخلاقی شایسته تکریم آنی است که در نیّت و اراده انسانی قرار دارد. بنابراین نیّت خوب، عقلانیت اساسی، اراده آزاده و مفهوم انسانیت با یکدیگر ملازمه و هم پیوندی دارند. هر چند که سعادت فردی و خوشبختی مادی هدف این مهم این پیوندی نیست ولی با خود سعادت را نیز بطور بالقوه به همراه می‌آورد. عقل همواره برقراری نیکویی و اراده برای خیر مطلق را هدف غایی[1] خود بر می‌شمارد هرچند که ممکن است خوب بودن ضرورتاً سعادت فردی را در جامعه‌ای که به آلودگی ها، فریب‌ها، و دو رویی ها کشیده شده است، تامین نشود. علت تاکید بر اراده خوب بعنوان منبع رفتارهای سالم

[1] Supreme goal

و معطوف به رهایی بخشی انسان از موانع بر سر راه رشد و شکوفایی انسانی این است که به واسطه آن می‌توان اعتبار نظریه‌های اصالت سودرا به چالش کشید. برآیند ساده اینگونه نگرش در باره نیت خوب هنگامی آشکار می‌شود که جامعه ممکن است به دلیل ناآگاهی مسبت به ابعاد عمیق مفهوم خوب بودن مطلق، قضاوت‌های خود را بر معیارهایی قرار می‌دهد که اصل اراده آزاد و عاملیت انسانی را رو به تحلیل می‌برد. به عنوان مثال اینکه گفته شود که خطاکار باید تنبیه شود و یا نتواند از نتایج کار خطای خود بهره ببرد، و اینکه کسی که کار خوب انجام می‌دهد باید پاداش مناسب را دریافت کند، و به این طریق می‌توان جامعه ای سالم را بوجود آورد، ضرورتاً عدالت برای اراده آزاد و عاملیت عقلایی مستقل را بازتاب نمی‌دهد. بنا بر همین دلایل، نظریه کانتی می‌کوشید در لایه‌های عمیق‌تر رفتار ها تفکر نماید و توضیح دهد که هر چند عقاب و ثواب[1] بازدارنده نسبی خطاها و تشویق کننده رفتارهای خوب است، اما این امور و رفتارها ممکن است ضرورتاً از اراده آزاد و نیّت خوب سرچشمه نگرفته باشند.

> این وظیفه ماست که اگر از دستمان بر می‌آید نیکوکار باشیم. ازاین گذشته بسیارند کسانی که نهادشان چنان به مهر وهمدردی سرشته است که بی انگیزه غرور یا خودپرستی، از تقدیم شادی خود برمردم پیرامون خود لذت می‌برند، و خرسندی دیگران را تا به آن حد که گویی امری مربوط به خودشان است خوش می‌دارند. ولی من می‌گویم که در اینجا چنین کاری هر اندازه مطابق وظیفه و پسندیده باشد، هیچ گونه ارزش راستین اخلاقی ندارد. بلکه همانند تمایلات دیگری مانند میل به احترام است که اگر با همراهی بخت در جهتی به کار افتد که در واقع امر به سود همگان و مطابق وظیفه، و درنتیجه، شریف باشد، سزاوار ستایش و تشویق هست، اما سزاوار ارج گذاری نیست، زیرا آیین رفتار در (این مورد) محتوایی اخلاقی ندارد، یعنی برخلاف این اصل که چنین کارهایی باید از روی وظیفه‌شناسی صورت پذیرد و نه اینکه از روی میل انجام گیرد. (۳۹۸)

باید در نظر داشت که نیّت خوب آنی است که به قصد انجام وظیفه انسانی انجام می‌شود و از آنجائیکه این خوب بودن مقصد و نیت مطلق است، همه تکالیف اخلاقی که از آن سرچشمه می‌گیرد نمی‌تواند تابع شرایط زمان و مکان باشد. منظور این است که وقتی که گفته

[1] Punishment and reward

می‌شود که قصد خوب باید بدون قید و شرط مطلق باشد، معنی این گفتمان این است که نمی‌توان تصدیق آنرا به یک ناظر بیطرف واگذار کرد. این تنها خود فرد است که با اراده مستقل عقلایی خویش می‌تواند مسئولیت قضاوت درخصوص قصد اخلاقی خویش داشته باشد. و چون انسان از موضع عقل مطلق برای اراده کردن برای انجام کاری بر می‌خیزد و تابع فرمان مطلق اخلاق است، داوری او نسبت به قصد و نیّت خویش جانبدارانه به سوی خوب بودن معطوف می‌باشد. یعنی اینکه درمتن و مرکز اراده آزاد انسان غایتی برای خوب بودن وجود که نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. این هماهنگی خواست خوب و اراده آزاد برای انجام وظیفه آنچنان است که گویی خوب بودنش بعنوان فضیلتی در خودش نهفته می‌باشد. این فرجام گرایی[1] در متن و مرکز اراده آزاد نکته بسیار مهم دیگری را نیز می‌آموزد. از آنجائیکه خواست خوب ناشی ازقوهٔ تفکر انسان مستقل عقلایی است، برای خود ظرفیت لازم برای خوب بودن نیز فراهم می‌آورد. یعنی اینکه عقلانیت مستقل و نیت خوب استعداد وظرفیتی که فرد در آن اراده می‌کند را نیز تامین می‌کند. منظور اینکه هر انسانی که با خواست خوب بر انگیخته می‌شود، ظرفیت متناسب با آنرا نیز برای خود فراهم می‌آورد. این ظرفیت به نوبه خود، خواست خوب را فرا می‌خواند و آنرا به صحنه عمل و رفتار می‌کشاند.

> این است که ارزش اخلاقی عملی که از روی وظیفه انجام گرفته باشد، نه در هدفی که به آن باید رسید، بلکه در آیین رفتاری است که آن را معین می‌کند، و از این روی نه به تحقق آن هدف، بلکه فقط به اصل نیت یا خواستی که عمل به موجب آن صورت گرفته است، صرفنظر از هرچیری که خواسته شده باشد، وابسته است. (۴۰۰)

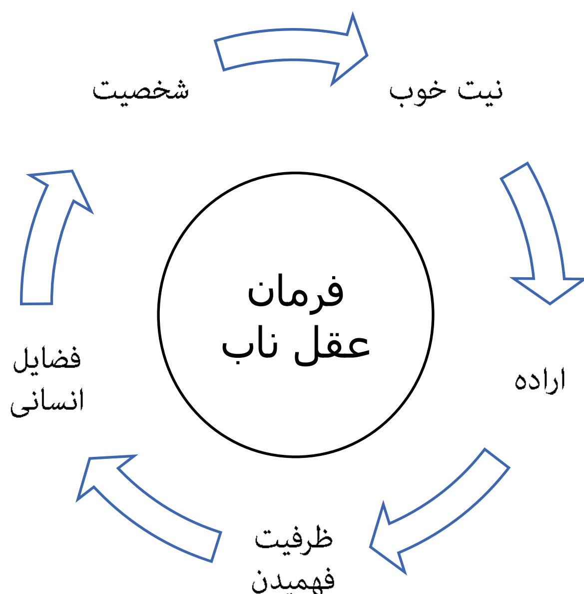
این ویژگی های شگرف اراده و خواست خوب و فراخوان خویشتن خویش به نیّت خوب، موضوع دیگری را نیز به بحث اضافه می‌کند. خواست خوب، اراده آزاد برای فراخواندن آن، و استعداد و نهفته در آن اراده، با شخصیت انسان همراه است. انسانیت خود فراخوانی است به بازشناسی و یافتن ارزش مطلق خوب بودن خواست و نیت انسان. به همین دلیل انسانیت موجب شخصیت اخلاقی است و شخصیت اخلاقی موجد مفهوم انسانیت. حال اگر گفته شود که فردی شخصیت خوب ندارد معنای این گزاره این است که آن فرد اراده آزاد خویش برای برانگیخته شدن از روی قصد و نیت خوب را نیافته است. در حقیقت آن فرد نتوانسته است خود را به سوی فهم

---
[1] Teleology

صحیح ارزش اخلاقی خوب مطلق و بواسطه آن شخصیت انسانی خود راهنمایی کنند. به همین دلیل آن فرد خوب بودن را در شرایطی تفسیر می‌کند که در آن نقطه نظرات فردی و ارزیابی‌های حاصل از آن ملاک انتخاب و رفتار می‌باشد تا اینکه خوب مطلق برآمده از فرمان عقل و اراده آزاد در آن دخیل باشد. یادآور بحثی که کانت در بحث روشنگری داشت، عدم توانایی برای داشتن شخصیت انسانی موجد انسانیت ناشی از عدم توان و یا استعداد در فرد نیست. آنچه که موجبات این ناتوانی را فراهم می‌آورد عدم بلوغ خود تحمیلی است که اراده فرد را برای برانگیخته شدن از جانب خوب بودن مطلق متزلزل می‌سازد. به دلیل این عدم بلوغ فرد نمی‌تواند در برابر تمایلات طبیعی فردگرایانه ایستادگی کند. به همین دلیل در نظر کانت مطلق بودن خواست خوب چالش جدّی در برابر نظریه‌هابسی قرار می‌دهد که خوب بودن را تابعی از تمایلات طبیعی فرد برای امنیت داشتن تلقّی می‌کرد. در نظریه‌هابسی خوب بودن آنی است که از خواست فرد برای امنیت داشتن سرچمشه می‌گیرد. منظور اینکه قصد خوب داشتن نوعی محاسبه مزایا و معایب است، که در واقع به نوعی حزم اندیشی[1] برای تامین نیازهای طبیعی انسان دلالت دارد. در حالیکه به نظر کانت قصد خوب بطور پیوسته همراه با عقلانیت مطلقی است که وظیفه خود را فقط و فقط تولید خوبی می‌داند. حال باید دید چگونه می‌توان نیت خوبی را اراده نمائیم که در ذات خود و بدون قید و شرط خوب باشد.

---

[1] Prudence



مفهوم وظیفه[1]

پاسخ به پرسش مذکور را باید در فهم معنی وظیفه مطلق جستجو کرد. علت اهمیت بحث وظیفه نیز این است که برای ادراک معنی دقیق خواست خوب موضوعی غیر قابل اجتناب ناپذیر می باشد. به نظر کانت اراده خوب با عقیده و نیّت خوب می‌تواند عمل کند. ولی این کدامین عقیده است که حتّی حالت تقدّس پیرامون مفهوم انسان به خود می‌گیرد؟ انسانی که تابع وسوسه‌ها و انگیزه‌های احساسی[2] و تمایلات طبیعی خویش است، و حتی گاهی اوقات نمی‌تواند بر اساس عقیده خوب راه خود را انتخاب نماید. انسان هایی که به لحاظ ماهیت خود دارای کرامت و ارزشی هستند که با هیچ چیزی در جهان نمی‌تواند مقایسه و یا معاوضه شد، چگونه ممکن است راه خطا طی کرده و هویت اخلاقی و انسانی خود را فراموش کنند. آیا انسان می‌تواند دارای اراده و ذ یّت بد هم باشد؟ کانت موضعی منفی در برابر این پرسش

---

[1] Duty
[2] Incentives

می‌گیرد. چرا که به دلیل اصل عدم تناقض[1] انسان دارای قوهٔ تفکر مستقل و به لحاظ اخلاقی دارای کرامت ذاتی مطلق، نمی‌تواند با اراده و نیّت بد برانگیخته شود. در عالم واقعی اراده انسانی در فرآیندی بی پایان میان فشارها و درخواستهای تمایلات طبیعی[2] از یک سو، و فراخوان ترغیب کننده عقیده و نیت خوب ازدیگر سو، قرار می‌گیرد. مشکل در اینجا در فهم و کارکرد عقیده خوب قراردارد. نظر به اینکه انسان معمولا خوب بودن را در ارتباط با اقدامات در رفتارهایی جستجو می‌کند که شایسته قدردانی و پاداش می‌باشند، اهمیت اراده مطلق خوب برای وظیفه را از نظر دور می‌دارد. همین درک او را به طرف وسوسه‌های شیطاتی می‌کشاند که خود-محوری را ترغیب و رفتارهای نادرست را باعث می‌شوند. برای اینکه بتوان اینگونه عقیده خوب بودن را تحت تابعیت و فرمان مطلق اراده خوب قرارداد، بررسی موضوع وظیفه اهمیت می‌یابد. منظور از وظیفه نیز این نیست که انسان از جانب گرایش به نیازهای طبیعی بر انگیخته شود. بلکه معنی موضوع در بحث وظیفه آن است که از جانب وظیفه شناسی مطلق بعنوان ویژگی انسان مستقل عقلایی و عاملیت اخلاقی انجام پذیرد.

پرسش مهمی که در برابر شرایط زندگی مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان اراده و خواستی مشروط و برخاسته از نیازهای طبیعی را به قانون اخلاقی مطلق وابسته نمود؟ آیا باید اراده‌ای مقدس و برآمده از خواست خداوند داشت تا بتوان براساس قانون مطلق اخلاقی رفتار نمود؟ برای طرح موضوع در ابتدا باید به این نکته توجه داشت که وظیفه شناسی لازمه اصلی برانگیخته شدن از جانب اراده و نیّت خوب است. برای توضیح اینکه واقعاً وظیفه چیست و چگونه تعیّن می‌یابد، باید به سه فرضیه توجه داشت.

فرضیه اول

انسانی که از جانب اطاعت و مطابعت با آرمانهای اخلاق رفتار می‌کند، شایسته تقدیر و ستایش است. ولی رفتار خوب او نمی‌تواند دارای ارزش اخلاقی مطلق باشد زیرا که اطاعت از قانون با وظیفه شناسی از جانب قانون و یا بخاطر قانون اخلاقی فرق دارد. کانت توضیح می‌دهد که همه انسانها می‌کوشند بر اساس نهاد انسانی خویش نیکوکار باشند و با دیگران از روی مهر و همدردی رفتار کنند. برای اینکار ممکن است از مواهب فردی خود فرو گذاری کرده و با دیگران شادی ولذت را به اشتراک بگذارند. اینان همه نیکان جامعه هستند. ولی آنچه که انجام می‌دهند

[1] Principle of non-contradiction

[2] Inclination

ارزش اخلاقی مطلق ندارد چرا که ممکن است انگیزه‌هایی مانند محترم شمرده شدن، احساس شرافتمندی، و یا انگیزشهای دیگری که ماهیت فردگرایانه دارند، در آن دخیل باشد. علاوه بر این فرمان خوب بودن ممکن است وظیفه‌ای الهی و مذهبی تلقّی شود و فرد را به خود ملزم سازد. در همه این موارد فرد مطابق با وظیفه عمل می‌کند و نه از جانب وظیفه. اینها دو موضوع متفاوت می‌باشند. به این استدلال کانت دقت نماییم:

> هرکس باید جان خویش را پاس دارد، و میلی بی واسطه[1] هم نسبت به حفظ جان دارد. اما مراقبت خاصی که مردم برای جان خود دارند، دارای ارزشی اخلاقی نیست و آیین رفتار آنها از هر نوح محتوی اخلاقی تهی می‌باشد. کار آنان برای حفاظت از جان خویش بر اساس وظیفه است و نه از جانب وظیفه. (۳۹۷)

در قضیه اول، یعنی بر اساس وظیفه، فرد صاحب اختیار آگاه و با اراده آزاد و تصمیم مستقلانه نیست، بلکه در پاسخ به فراخوانی از منبعی دیگر کار نیک انجام می‌دهد. در حالیکه در قضیه دوم، یعنی اقدام کردن از جانب وظیفه، منبع تصمیم‌گیری خود فرد و اراده آزاد اوست که او را بر می‌انگیزد تا نیت و رفتار خوب داشته باشد. اولی شایسته تشویق و ستایش است ولی ماهیت اخلاقی آن رفتار مشروط می‌باشد زیرا که آن فرد بر اساس اصل وظیفه عمل نموده است و نه ازجانب اراده مصمم و از روی خواست قلبی خویش برای نیک خواهی و نیک بودن. اولی مصداق "تو نیکی میکن و در دجله انداز. که ایزد در بیابانت دهد باز" است. نوعی معامله وملاحظه سود و زیان است هرچند که در پرتو توضیحات و توجیهات اخلاقی-الهی چهره خود را نشان دهد. همان اولی ممکن است نمونه "از تو حرکت، از خدا برکت" باشد و بسیار هم نیکوست. اما پرسش مطروحه در قبال آن این است که آیا آن اراده برای حرکت از جانب وظیفه محض برای انسانیت بوده است یا اینکه احساس وظیفه شناسی و نیک بودن با ملاحظات ستایشگری، تشویق شدن، و نیک نامی همراه بوده است؟

در نظر بگیریم هرگاه حس همدردری و انسان دوستی در قبال آنهایی که در بند ستم هستند، به زنجیر کشیده شده‌اند، بی گناه زندانی و شکنجه می‌شوند، و یا به فقر و تنگدستی تحمیلی کشیده شده‌اند، ممکن است ایجاد شود. دراین شرایط انسانهایی هستند که نه از روی قانون اخلاقی کمک کردن، و نه از روی دلسوزی، و نه از جانب ستایش شدن، بلکه از جانب

[1] Immediate inclination

وظیفه برای دفاع از حقوق و آزادی‌های اساسی انسان به دفاع از آنها می‌پردازند و حتّی تاوان آنرا نیز می‌دهند . این نیّت خوب که ازجانب وظیفه شناسی برای انسانیت بر انگیخته شده است دارای ارزش اخلاقی مطلق است.

کانت به شیوه بدیعی این اندیشه‌ها را در کانون توجه قرار می‌دهد. در نظر بگیرید فردی که در حفظ جان خویش به دلیل مطابقت با وظیفه می‌کوشد، "اگر مردی تیره بخت، ولی استواردل که از سرنوشت خود بیشتر خشمگین است تا افسرده و درهم شکسته، آرزوی مرگ داشته باشد، اما جان خود را بی آنکه دوست داشته باشد، نه از روی میل و یاترس، بلکه به حکم وظیفه (یعنی از جانب وظیفه) پاس دارد، آیین رفتار او دارای ارزش اخلاقی می‌باشد." (۳۹۸) در این مثال هرچند که حفاظت از جان برای او ارزشمند است، ولی دارای ارزش متعالی و مطلق نیست زیرا نه از جانب وظیفه، بلکه از سوی مطابقت با وظیفه در نظر گرفته شده است. به عبارت بهتر میل داشتن برای انجام کاری، حتی اگر از روی رضایت خاطر باشد، می‌تواند شایسته احترام و ستایش قرار گیرد. اهمچنین برای ما هنگامی که اینگونه تمایلات را برای حفاظت از خود با نوع دوستی همراه می‌سازیم، خواه با قصد ثواب و خواه نیک نامی، بی تردید گرانقدر می‌باشند. ولی چون آنها از ناحیه اراده مصمم انسانی و از جانب وظیفه مطلق انجام نشده‌اند، نمی‌توانند دارای ارزش و ستایش تام و کمال باشند. اما اگر تلاش برای حفاظت از جان خود، همراه با تلاش برای دیگران باشد، چرا که از ناحیه وظیفه باید جان را عزیز داشت، "این کاربار ارزشی راستین اخلاقی خواهد داشت." (۳۹۹)

چگونه می‌توان بدون در نظر داشتن تمایلات طبیعی، اقدامی با ارزش را اراده کرد؟ آیا باید کل تمایلات طبیعی و اجتماعی نیک بینی و نیک خواهی و مطابقت با فرامینی که به ثواب و شایسته ارزش گذاری هستند، را کنار نهیم؟ آیا باید حتّی به نوعی آزار خویش بپردازیم تا مقدّس شویم و شایسته اجرت الهی و یا احترام اجتماعی گردیم؟ پاسخ کانت بی تردید منفی است. انجام وظیفه بر اساس مطابقت با قانون اخلاقی، خواه الهی و یا مذهبی، و خواه اجتماعی و فرهنگی، از جانب احساس مسئولیت و همدردی انجام می‌شود. ولی آیا این نوع وظیفه می‌تواند مسئولیت راهنمایی انسان برای فروگذاری و چشم فروبستن از ثواب و ستایش را بر عهده گیرد؟ به نظر کانت حتی خصلت های نیک‌خواهی ممکن است بطور کامل از جانب وظیفه مطلق شکل نگرفته باشند. بنابراین نیکوکاری و نوع دوستی را می‌بایست در آن اراده بی نظیر آزادی جستجو کرد که از جانب وظیفه شکل می‌گیرد و نه بر اساس رفتارهای اخلاقی از پیش تعیین شده مذهبی-الهی و یا

اجتماعی فرهنگی. "آن ارزش اخلاقی خصلت انسان که بی‌مانند و بالاترین همه ارزشهاست در این حقیقت قراردارد که نیکوکاری فرد نه از روی میل بلکه از جانب وظیفه بوده باشد." (۳۹۸)

بنابراین باید به تمایلات نیکوکارانه خویش برای انجام کار و رفتار خوب دقت نمائیم تا اصالت آنها را بتوانیم توضیح دهیم و در یابیم که آیا مطابق با وظیفه برانگیخته شده‌ایم یا از جانب وظیفه. آیا ما خود منبع آزاد و راستین وظیفه بوده‌ایم یا اینکه آنرا از جایی دیگر به عاریت گرفته‌ایم. در اینجاست که باز به معنی حیات انسانی در تلاشی مستمر برای غلبه عقلانیت ناب اخلاقی بر تمایلات طبیعی، تقلّایی میان وظیفه بر اساس قوانین موجود که منبع آنها بر ورای اراده و خواست انسان هستند، و وظیفه با اراده آزاد از جانب احساس انسان بودن نیاز داریم. کانت به مثالی مذهبی می پردازد. در آیین مسیحیت و کتاب مقدس در رفتار با همسایگان و حتّی دشمنان فرمان مهربانی داده شده است. حال نیکوکاری را نمی‌توان به عنوان عاطفه انسانی به کسی دستور دارد ولی آنرا بعنوان یک وظیفه، حتی اگر میل به آن نداشته باشیم، به خویشتن آموخت. این مهربانی امری عملی و وظیفه شناسانه است و نه درد شناسانه. محبّتی است که در دل جای دارد و نه در تمایلات حسّی.

بیگمان آن گفته‌های کتاب مقدس که به ما دستور مهربانی با همسایگان و حتی با دشمنان را می‌دهد، را باید بدین شیوه دریافت. زیرا مهربانی را به عنوان عاطفه نمی‌توان به کسی فرمان داد. لیکن نیکوکاری را به حکم وظیفه می‌توان – حتی اگر تمایلات ما را به سوی آن نکشاند و بلکه برعکس نفرتی طبیعی و چیره ناشدنی ما را از آن بیزار سازد. این مهربانی و محبت عملی است و نه دردشناسانه[1] – محبتی نیست که در نیت و یا خواست جای دارد و نه در تمایلات حسی، در اصول کردار جای دارد و نه در همدردی دلسوزان، و تنها این گونه محبت را می‌توان به کسی دستور داد. (۳۹۹)

---

[1] Pathological love

این دستور برای انجام وظیفه برخاسته از قانون اخلاقی، تمایل به تابع ساختن فرامین اخلاقی به برداشتهای فردگرایانه و عافیت طلبانه را کاهش می‌دهد.[1] از اینروی، جدیت و اصرار عجیبی را به اصالت وظیفه، یعنی کنار گذاشتن تاثیر تمایلات و همراه با آن را می‌دهد.

> از اینروی هیچ چیزی که بتواند اراده من را تعیین کند، بجز قانون (بطور عینی) و احترام محض (به طور ذهنی) برای قانون عملی، و در نتیجه برای آیین رفتاری[2] که به موجب آن انسان باید از این قانون حتی به قیمت کنار گذاشتن همه تمایلات پیروی کند، وجود ندارد.(۴۰۰)

پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است که کسانی که براساس معیارهای فرهنگی و باورهای برخاسته از آن رفتار نیکو نسبت به دیگران روا می‌دارند، و وظیفه خود را بر اساس آن باور های به درستی انجام می‌دهند، کارشان فاقد ارزش اخلاقی است؟ پاسخ خیلی صریح و روشن است: ارزش عمل را نباید بر مبنای اهدافی که در نتیجه آن حاصل می‌شود دانست. بلکه باید در پناه آیین رفتاری جستجو کرد که به موجب آن عمل انسان سنجیده می‌شود. "ارزش اخلاقی عملی که از روی وظیفه انجام می‌شود، نه در اهداف و مقصودی که در آن نهفته است، بلکه باید در آیین رفتاری که آنرا معین می‌سازد جستجو کرد." در حقیقت ارزش اخلاقی عمل "نه به تحقّق هدف آن بلکه فقط به اصل نیّت،[3] و یا اراده و نیت خوب[4] که عمل به موجب آن انجام می‌شود، جستجو کرد." (۴۰۰) برای درک بهتر اهمیت آیین رفتاری و اصل نیت خوب و پاک باید به توضیح این مفاهیم بیشتر دقّت کرد.

فرضیه دوم

در پاراگراف ذیل بخش ۴۰۱ بنیادهای ماورالطبیعه اخلاق توصیف جامع و روشنی در باره آیین رفتاری آمده است. "آن چگونه قانونی است که تصورش باید خواست را بدون ملاحظه اثر و نتیجه ای که از آن انتظار می‌رود، معین کند تا مطلقا و بی هیچ شرطی خوب دانسته شود؟" در پاسخ به این پرسش آیین رفتاری معنی پیدا می‌کند. "من هیچگاه نباید جز این رفتار کنم که

---

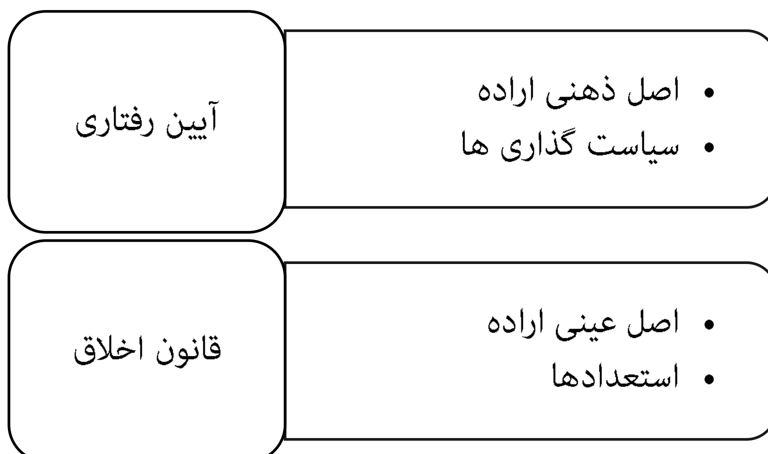
[1] به نفوذ سنت آگوستین بر اندیشه‌های کانت توجه داشته باشیم. " یک انسان خوب حتی اگر برده هم باشد آزاد است. اما یک فرد شریر و تبه کار حتی اگر یک پادشاه هم باشد، برده است".

[2] Maxim of complying the law

[3] Principle of volition

[4] Good will

همچنین بتوانم اراده کنم که آیین رفتارم به قانونی جهانشمول و عام تبدیل شود." (۴۰۲) این آیین، درحقیقت، برآمده از اصل ذهنی[1] اراده است. به سخن بهتر، آیین رفتاری آن اصلی است که فرد بر اساس آن رفتار می‌کند. این اصل با قانون اخلاق فرق می‌کند. اصل قانون اخلاقی آن است که در توانایی فرد برای رفتار بر اساس اصل ذهنی دلالت دارد. اصل ذهنی فرد را بر می‌انگیزد، و اصل عینی اورا به مدد عامل عقلایی مستقل برای انجام عمل نیک از طرف وظیفه یاری می‌سازد. به عبارت بهتر، اصل ذهنی اراده ماهیت آیین رفتاری را معین می‌کند، در حالیکه اصل عینی اراده، قانون اخلاقی را شکل می‌دهد. رابطه میان این دو مانند سیاستگذاری و قوانین رفتاری است. هر دو با هم و بطور پیوسته عامل انسانی را به رفتار از جانب وظیفه بر می‌انگیزند.



---
[1] Subjective principle of volition

چند مثال می‌تواند این موضوع را بیشتر روشن سازد. فردی که به دستگیری مستمندان می پردازد تا به نیک نامی شهره شود و یا حتّی از ناحیه عواطف انسانی اینکار را بعهده می‌گیرد، بی تردید کار ارزشمندی انجام می‌دهد زیرا که از یک سو از فشار مستمندی دیگران می‌کاهد، که در ذات خودقابل ستایش است، و از دیگر سو به تکامل اخلاقی خود کمک می‌کند. ولی به نظر کانت کار او ارزش اخلاقی برین ندارد برای اینکه اصلی ذهنی که اورا بر می‌انگیزد از پیش هدفی محاسبه گرایانه را در خود تعریف کرده است. مثال دیگر را می‌توان از طرح‌های زندگی آدمیان خردمندی یافت که می‌کوشند از طریق تحصیلات عالی و یا تلاش و کوشش مستمر زندگی خوبی برای خود و خانواده خویش فراهم آورند. اینان حتّی ممکن است که افراد خیّری هم باشند و به دستگیری از ضعفا بپردازند. اینان روش ذهنی مدبّرانه‌ای را برای خویش تعیین کرده‌اند که نمی‌تواند خطا یا غلط باشند. ولی نظر به اینکه اراده آنها از جانب وظیفه مطلق سرچشمه نگرفته است، ارزش اخلاقی متعالی نمی‌تواند داشته باشد. اینگونه اصول ذهنی و اصل عینی منطبق با آن از فهم‌های عادی حاصل شده است که با فهم فلسفی-اخلاقی کانت فاصله‌ها دارد.

> آن ولاترین خیری که به اصطلاح ما اخلاقی است چیزی نیست بجز تصور خود قانون که بیگمان فقط برای موجودی صاحب عقل می‌تواند به دست آید، تا جاییکه این تصور به خودی خود، و نه نتیجه ای که از آن انتظار می‌رود، اراده و خواست را تامین کند. این خیری است که به این روش عمل می‌کند از پیش موجود است و نیازی به آن نیست که در حاصل و نتیجه عمل شکل بگیرد. (۴۰۱)

شایسته است یک بار دیگر به اهمیت اصل ذهنی اراده دقت نماییم. اصل ذهنی اصل و قاعده ای است که یک فرد با قصد و نیت از ناحیه آن عمل می‌کند. در واقع اصلی است که عمل بر آن استوار می‌گردد، و آن عمل خود مقصد فرد را نشان می‌دهد. وقتی که به عنوان مثال فردی به یاری زلزله زدگان می‌شتابد، او با قصد و نیت برانگیخته شده است تا این امر را به کارهای دیگر ترجیح دهد. بنابراین، اراده او برای یاری رساندن به زلزله زدگان با آیین رفتاری مطابقت دارد. ولی چرا توجه به این اصل مهم است؟ عقلانیت انسان ممکن است در همه حال و شرایط نتواند اراده فرد را تعیین کند. اصل ذهنی اراده این نقیصه را برطرف می‌کند. یعنی اینکه از این طریق، اصل ذهنی اراده با اصل عینی رفتار تطابق ایجاد می‌کند. پس اصل ذهنی اراده نقصی را که در عمل فرد ممکن است ایجاد شود را برطرف می‌نماید. کانت این رابطه را در زیرنویس پاراگراف ۴۰۲ اینگونه توضیح می‌دهد:

ماکسیم (آیین رفتاری)، اصل ذهنی اراده است. اما اصل عینی (یعنی آن چیزی که در صورت تسلط کامل عقل بر قوه میل، به طور ذهنی به عنوان اصل عملی برای همه موجودات عاقل عمل می‌کند) قانون عملی می‌باشد.

اهمیت اصل ذهنی اراده را می‌توان به این شکل هم توضیح دهد که اراده کامل انسان به دلیل قرار گرفتن بر نیت و خواست خیر، برای انجام کارها نیازی به الزامات اخلاقی ندارد. اما اراده ممکن است ناکامل باشد، یعنی عقلانیت (نظری) نتواند به آن یاری رساند. در اینجا اصل ذهنی اراده آیین رفتار را در برابر فرد قرار می‌دهد و او را بر می‌انگیزد تا فقط از ناحیه احترام به قانون عمل نماید. به همین خاطر در پاراگراف ۳۹۹ می‌گوید که قضاوت در باره ارزش اخلاقی یک عمل توسط هدف انجام نمی‌شود. بلکه باید آنرا دراصلی که بر اساس آن اقدامی صورت می‌پذیرد یافت. یعنی اصلی که عامل بر اساس آن عمل می‌کند. این اصل ذهنی اراده است.

علت اینکه تا این اندازه بر اصل ذهنی اراده اصرار می‌شود این است که هرکسی توسط انگیزش هایی اقدام می‌کند. یعنی آن انگیزش را به عنوان هدفی برای اقدام خود توضیح می‌دهد. اما این انگیزش ممکن است ماهیتا حامل عناصر مادی بوده و بطور طبیعی رفتار فرد را به شرایطی مانند منفعت خویش محدود سازد. در اینجاست که عقل اراده را برای عمل اخلاقی با نقصان مواجه می‌سازد. اصل ذهنی اراده این نقیصه را برطرف می‌نماید. یعنی اینکه انگیزش غیرمادی را در پیش روی فرد قرار می‌دهد تا توسط آن قاعده رفتاری خود را تعریف کند. در اینجا باید ابعاد روانشناسانه رفتار فرد را نیز درنظر گرفت. منظوراین است که انگیزش ها مشوق رفتار فردی هستند وملاحظاتی را با قصد فرد برای انجام کاری همراه می‌سازند که در آن اراده ممکن است از اصول جهانشمول غافل شود. در حقیقت، آن انگیزش ها ریشه‌های روانشناسانه تمایلات فرد را نشان می‌دهند، مثل هنگامی که حتی در انجام کاری خیر، فرد می‌خواهد به فرض خوشنامی خود را تثبیت کند. این انگیزش با ضرورت اقدام از ناحیه وظیفه اخلاقی فاصله می‌گیرد. اصل عینی اراده آن انگیزش را از ابعاد مادی به سوی ابعاد اخلاقی سوق می‌دهد. به همین دلیل، کانت میان دو نوع انگیزش مادی و اخلاقی[1] وجوه تفکیکی برقرار می‌سازد. این وجه تفکیک کمک می‌کند تا دریابیم چگونه است که مردمانی "آنچنان دلسوزانه و بدون هیچ انگیزش برآمده از غرور یا منفعت شخصی دیگری، از مشارکت دادن شادی خود با دیگران لذت می‌برند." (۳۹۸) زیرا اینان از جانب

[1] Incentives and motives

وظیفه اقدام می‌کنند. یعنی اصل ذهنی اراده بر رفتارشان حاکم است. در حالیکه حزم اندیشان در ابتدا به رضایت خاطر خود پایبند هستند.

> اگر کسی (که از جهات دیگر مردی درستکار است) در خلق و خوی ، خونسرد در برابر رنج های دیگران بی اعتنا باشد، شاید به این دلیل که نسبت به رنجهای شخص خودش نیز توانایی خاص برای شکیبایی و استواری دارد؛ و گمان می‌کند، و بلکه می‌خواهد، که دیگران نیز باید همینگونه رفتار کنند، ولی (با اینهمه اگر) طبیعت (که چنین کسی بیگمان فرومایه ترین آفریده اشد نیست) سرشت او را خاصه برای انسان دوستی نیافریده باشد، آیا باز چنین مردی در درون خود منبعی نخواهد یافت که به او ارزشی نیکوکارانه ببخشد؟ بیگمان خواهد یافت! آن ارزش اخلاقی خصلت آدمی که بیمانند و برترین ارزشهاست در همان نکته آشکار می‌شود که نیکوکاری او نه از روی میل بلکه از روی وظیفه است. (۳۹۹)

بنابراین اصل ذهنی اراده سیاستها و تصمیم‌هایی که افراد اتخاذ می‌کنند را جهت می‌دهد تا براساس آن رفتار نماید. اما اصل عینی اراده با قوهٔ عقلایی فرد ارتباط دارد و اورا یاری می‌سازد تا بتواند تمایلات طبیعی و غرایز خویش را تحت کنترل اصل ذهنی اراده قرار دهد. آن اصل ذهنی اراده همواره با قانون جهانشمول اصل عینی رفتاری مطابقت دارد. در نتیجه می‌توانیم بگوئیم اقدامات نیکوکارانه شامل سلسله مراتبی از جهت ارزش اخلاقی می‌باشند. در بالاترین ردیف این سلسله مراتب اصلی ذهنی اراده، یعنی حاکمیت مستقل فرد برای برانگیخته شدن از جانب امر مطلق اخلاقی قرار دارد. در حالیکه دیگر ابعاد عمل خوب و نیکوکارانه ارزش اخلاقی نسبی تر و پایین ترین دارند. برای ارزیابی صحیح ارزش اخلاقی عمل نیکو باید دقت کرد که آیا آن عمل از اراده مستقل عامل عقلایی سرچشمه گرفته است و یا اینکه از اراده‌ای برون زا و متاثر از تجربه حسی حاصل شده است. اراده خوب فقط و فقط آنی است که از اصل ذهنی اراده و یا آیین رفتاری خود فرد به عنوان قانونگذاری جهانشمول سرچشمه گرفته است. یعنی اراده‌ای که اصل ذهنی ناظر برآن از هرنوع حزم اندیشی و حساب و کتاب فارغ می‌باشد. به اینگونه اصول ذهنی "اصول صوری"[1] گفته می شود. در نقطه مقابل اصول ذهنی که برای دست یابی به اهداف معیّن

---

[1] Formal principles - autonomous

می‌شوند، "اصول مادی"[1] قرار می گیرند. این گروه دوّم بدون استثناء تجربی بوده وبا عالم پدیداری سرو کار دارند، در حالیکه گروه اوّل از عالم حسی و تجربه فاصله دارد. اصول صوری تعیین می‌کنند که ارزش عمل چگونه باید ارزیابی شود. اما باز این پرسش همچنان کنکاشی عمیقتر در موضوع را بر می‌انگیزد که آن ارزش را باید در کجا یافت؟

> این ارزش نمی‌تواند در جایی نهفته باشد مگر در اصل نیت و یا خواست فرد، صرفنظر از اهدافی که به وسیله عمل می‌توان به آنها می‌توان رسید. زیرا خواست میان اصل پیشین خرد،[2] که صوری است، و انگیزه پسینی خرد،[3] که مادی است، مانند چیزی که میان دو راه واقع شده است قرار دارد، و چون باید به وسیله چیزی معین شود، چنین بر می‌آید که هنگامی که عملی از روی وظیفه انجام می‌گیرد باید به وسیله اصل صوری اراده[4] معین شود. در این صورت اصل صوری از هر نوع اصل مادی فارغ می‌باشد. (۳۹۹)

کانت توضیح می‌دهد که در نتیجه، هر موجود عاقل باید به گونه‌ای عمل کند که گویی طبق اصول ذهنی اراده خود، همواره به عنوان عضو قانون‌گذاری جهانشمول است. اصول صوری ذهنی گویی فرمان می‌دهد که طوری رفتار کنید که آیین رفتاری شما درعین حال به عنوان یک قانون جهانشمول برای همه موجودات عاقل می‌باشد. بنابراین آیین رفتاری را می‌توان بر مبنای دو ویژگی توضیح داد. اول اینکه برخاسته از جانب وظیفه است. بنابراین هدفی که در خود مستتر دارد، همان انجام وظیفه است. دوّم اینکه عامل عقلایی را بر می‌انگیزد تا مسئولیت وظیفه خود را بعهده گیرد. در ترکیب این دو وجه اصل ذهنی اراده، اساسا شخصیت انسان شکل می‌گیرد، یعنی هنگامی که "موجودات قانونگذار به همین دلیل اشخاص نیز نامیده می‌شوند." (۴۳۸)

یکی از دو مثال دیگر می‌تواند موضوع را روشنتر سازد. فرهنگ و اخلاق کمک کردن به آنهایی که در شرایط اضطراری قرار دارند، به واسطه همدردی و دلسوزی در همه فرهنگ‌ها و آیین ها تحسین برانگیز می‌باشد. ولی این ستایش هنگامی ارزش اخلاقی مطلق به خود می‌گیرد

---

[1] Material principles – heterogeneous

[2] *A priori* principle

[3] *A posteriori* principle

[4] Formal principle of volition

که اخلاق کمک جای خود را به توانمند سازی آسیب دیدگان و ستمدیدگان و با هدف پایان بخشیدن به بی عدالتی انجام شود. بنابراین همدردی و دلسوزی باید جای خود را به احساس یگانگی با مردم ستمدیده بدهد تا از طریق آن بتوان فرهنگ کمک کردن جوانمردانه را با وظیفه مطلق پایان بخشیدن به رنج های تاریخی مردم ستم دیده تکمیل نماید. در نظر داشته باشیم که اولی ماهیتی داوطلبانه دارد، در حالی که دومی بر اساس بایستن اخلاقی انجام می‌شود. علاوه بر این اگر فرد در شرایطی قرار نگیرد تا با مشاهده رنج انسانها به کمک آنها برخیزد، آن کمک داوطلبانه انجام شدنی نمی تواند باشد. اما دوّمی یک وظیفه مطلق و امری غیر قابل اجتناب برای عدالت خواهی و عدالت جویی است. اولی می‌تواند دردها را کاهش دهد، درحالی که دوّمی در پی ریشه کنی علل ساختاری دردها و آلام مردم ستم دیده است. کانت بگونه‌ای بی نظیر این تفاوت میان دونوع وظیفه را یادآوری می‌سازد.

> باید پذیرفت که قانون برای آنکه قوت و ارزش اخلاقی داشته باشد، یعنی اساس وظیفه فرد قرار گیرد، باید با ضرورت مطلق[۱] همراه باشد، و مثلا این وظیفه که نباید دروغ گفت تنها در مورد آدمیان صادق نیست، [مگر نه معنایش این می‌شود که] ذاتهای خردمند دیگر[۲] ملزم به رعایت آن نیستند. به همین طریق است که همه قوانین اخلاقی دیگر [و نیز باید پذیرفت] که اساس تکلیف را باید نه در طبیعت انسان، یا در اوضاع و احوال محیط او، بلکه به نحو پیشینی مقدم بر تجربه در مفاهیم خرد ناب[۳]، جستجو شود. (۳۸۹)

در گزاره بالا به این نکته توجه داشته باشیم که وظیفه راستگویی علاوه بر آدمیان، بر عهده همه ذاتهای خردمند می‌باشد. منظور کانت این است که آدمیان ممکن است در اقدامات خود قصور عقلانیت برای تعیین قاعده رفتار را به روشنی مورد توجه قرار ندهند. بنابراین، هر ذات خردمندی می‌داند که همواره باید بربنای اصل اراده ذهنی خود را از هرنوع محدودیتی که جهان تجربی براو تحمیل می‌کند رها سازد. همه آدمیان باید خود را آنچنان آماده سازند تا شرایط اقتضایی و ذهنی که آنها را به عنوان ذاتهای خردمند از دیگری متمایز می‌کند، در همه شرایط

---

[1] Absolute necessity

[2] Other rational beings

[3] Pure reason

جاری و ساری سازند، و ازاینروی فرمان اخلاق را حتی با فرض رها بودن از جهان تجربی همواره در پیش روی خود قرار دهند. درواقع، این فرمان اخلاق ملکه ذهن آنان است و شخصیت آنان را شکل می‌بخشد بگونه‌ای که آنها را به عواملی خود-کنترل کننده تبدیل می‌سازد. بنابراین، حتی اگر آنها ابزار و وسیله برای رسیدن به اهدافی باشند، در درون شخصیت اخلاقی خویش قاعده رفتاری برآمده از اصل ذهنی اراده را ملاک رفتار خود قرار می‌دهند. اینان نه تنها ذاتی خردمند، بلکه فی نفسه در خودشان هدف نهایی می‌باشند. در نتیجه، رفتار اخلاقی آنان به منزله احترام گذاشتن به ذاتهای خردمند دیگر فی نفسه در خود رفتار مستتر می‌باشد. به همین دلیل کانت می‌گوید که همواره "به گونه‌ای عمل کنید که انسانیت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری، همیشه و همزمان به عنوان یک هدف، نه صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای (برای رسیدن به مقصودی خاص) به کار گیرید." (۴۲۹). این انسان بودن به عنوان هدف است که می‌تواند اراده را برای اقدامی برانگیزد. به عبارت روشنتر، اگر هدف اراده دستیابی به نتیجه مشخص شده خاصی باشد، ارزش عملی آن نسبی خواهد بود زیرا به آن هدف خاص معطوف است. اما هدفی که براساس اصل ذهنی اراده تعریف شده و در آیین رفتاری فرد مستتر است، ماهیتی جهانشمول دارد. یعنی انسان هدف نهفته در آن است، و ذاتهای خردمند، انسان نامیده می‌شوند زیرا حتی اگر ابزاری برای رسیدن به اهداف خاصی باشند، ماهیت عملشان بر انسانیت قرار می‌گیرد.

مثال دیگر را می‌توان بر اساس تعالیم آسمانی توضیح داد. فرض کنیم هرگاه طبق تعالیم پرهیزگارانه دینی و یا از جانب باور به عالم الوهیت، باورمند رفتاری نیکو پیشه کند، از آنجائیکه منبع ارادی او از اصل ذهنی اراده سرچشمه نمی‌گیرد، عمل و رفتار او نمی‌تواند بازتاب تمامیت شخصیت انسانی او باشد. این فرد بنا برهمان دلایل و اعتقادات مذهبی و یا عارفانه از پیش هدف دستیابی به پاداش اخروی و رستگاری، یا حصول به معشوق را در مرکز باور وذهن خود قرار داده است. از اینروی، عاملیت مستقل انسانی او را منبع دیگری فراتر از ماهیت ارادی انسانی و اصل ذهنی اراده تعیین کرده است. طبق تحلیل کانت چنین اراده ای که با منبع تقدّس الهی آمیخته است، شفاف بودن خوب بودن و نیّت خیر برای رفتار از جانب وظیفه را در پرده ابهام قرار می‌دهد. به همین دلیل می توان گفت تنها عالم مقدّس ممکن آن عالمی است که اراده انسانی آزاد و اصل ذهنی عاری از هر نوع وابستگی به عوامل دیگر آنرا تعیین می‌کند. اگر بتوان واژه تقدّس را در ارزیابی های اخلاقی مورد توجه قرار داد، به چیزی مگر اصل مقدس انسانیت و اراده آزاد نمی‌تواند اطلاق شود و این اراده نیز باید همواره درامتداد فرمان و امرمطلق اخلاق برای رهایی و استقلال فکری همراه باشد.

با توجه به این استدلال ها، آیا دلایل روانشناختی متفکران عصر روشنگری درباره انسان عاقل و حزم اندیش باید کاملاً خالی از ارزش اخلاقی تلقی شود؟ پاسخ کاملاً روشن است: از آنجائیکه اینگونه اندیشه‌ها از پیش هدفی را در اصل ذهنی اراده مستتر می‌سازند تا حصول به آنرا فراهم سازند، ارزش اخلاقی حاصل از آن نسبی و یا حتی می‌تواند شریرانه باشد. از آنجائیکه قانون بیرونی باید بر عقلانیت قانونگذاری فرد ناظر باشد، هرگاه آن قانون نتواند به هردلیل فرد را در مسیر نیکی قرار دهد، سودجویی و نفس پرستی جای اخلاق نسبی را گرفته و شخصیت فرد را تباه می‌سازد. کانت این نکته را در پاراگراف ۳۹۹ توضیح می‌دهد. در نظر بگیریم که همه در پی سعادت خود هستند و می‌خواهند برای غلبه بر تنگناها و فشارها همه تلاش خود را برای رسیدن به سعادت بکار گیرند. ولی چه بسا چنین تلاشی در جستجوی سعادت تبدیل به وسوسه‌ای برای کوتاهی از وظیفه شود."در اینجا نیز همه آدمیان بی آنکه به وظیفه خود دقت داشته باشند، درونی ترین و نیرومندترین میل به سعادتمند شدن را دارند زیرا درهمین معنی [سعادت] است که همه تمایلات را با هم می‌آمیزد." (۳۹۹) بزرگترین اینگونه انگیزش ها در حزم اندیشی و حسابگری برای رسیدن به اهداف شخصی تعریف می‌شود. در حقیقت اندیشه‌های اصالت سود نمی‌توانند مرزهای روشنی میان وظیفه برای سعادت خویش، و وظیفه حاصل از اصل ذهنی اراده و فرمان امر مطلق اخلاق قایل شوند. ازهمین روی، باز هم این پرسش برای ذهن فعال شناسنده باقی می‌ماند که اساسا چگونه عقلانیت مطلق اخلاقی می‌تواند قابل فهم وامکان پذیرباشد؟ به عبارت بهتر، راه حصول به اهداف در عرصه عمل اجتماعی چگونه می‌تواند هموار شود که اصل ذهنی اراده را مخدوش نسازد؟ چگونه می‌توان اصل ذهنی اراده را از جانب وظیفه به سمت اصل عملی اراده که قواعد اخلاقی را شکل می‌بخشد هدایت کرد؟ کانت توضیح می‌دهد که اصل ذهنی اراده این قابلیت اجتناب ناپذیر را در خود دارد که بتواند اصول ذهنی غیر خالص (یعنی آنهایی که اهدافی را از پیش در خود تعریف کرده‌اند) را بی اعتبار سازد. تنها هدف مندرج در اصل ذهنی اراده آنی است ک ماهیتی فرجام گرایانه انسانی دارد؛ یعنی هدف را برانگیختن فرد و فقط از جانب وظیفه می‌داند.

> ارزش اخلاقی عملی که از جانب وظیفه انجام می‌گیرد، نه در هدفی که در آن نهفته است، بلکه در آیین رفتاری که آنرا معین می‌کند قرار دارد، از اینروی، نه به تحقق هدف آن عمل، بلکه به اصل خواست و نیت که به موجب آن عمل انجام می‌شود، صرفنظر از هرچیزی که خواسته شده باشد، بستگی دارد. (۳۹۹)

باهمه این توضیحات هنوز هم پرسشی ذهن را به خود مشغول می‌دارد. آن چه چیزی است که یک اقدام نیک را شایسته تحسین و قدردانی می‌سازد؟ فهمّ عادی و قضاوت عمومی پاسخ را در نتایج اقدام نیک جستجو می‌کند. پس تنها نتیجه عمل است که اقدام فرد را واجد ویژگی اخلاقی می‌سازد. در به چالش کشیدن این باورهای عادی، کانت معتقد است که اینگونه اقدامات اراده آزاد انسانی برای اخلاق وظیفه گرایی را مستحیل می‌سازد. چرا او اینچنین استدلال می‌کند؟ پاسخ را باید در حقیقت هویت انسانی یافت. هرگاه هدفی از پیش در مرکز اصل ذهنی اراده قرار گیرد، استقلال اراده را محدود، و در نتیجه عاملیت آزاد انسانی برای اقدام از جانب وظیفه را مخدوش می‌سازد. به همین دلیل حتی اقدامات خیر از پیش تعیین شده در عمل نیکو نیز نمی‌توانند ارزش مطلق اخلاقی داشته باشند. شایان ذکر است که دراین دیدگاه بسیار سختگیرانه اخلاقی، عمل نیک کمک به مستمندان، دفاع از حقوق ستم دیدگان، و یا تیمار دردکشیدگان، امری مقبول و ستودنی است. اما از آنجائیکه اینگونه اقدامات به ریشه یابی علل آن معضلات توجه ندارد، و یا نمی‌خواهد وظیفه مطلق و امر غیر قابل تردید تلاش برای رهایی سازی را در دستور کار خود قرار دهد، ارزش اخلاقی مطلق نمی‌تواند داشته باشد. به عبارت روشنتر، این خوب بودن عمل و کردار نیست که ارزش اخلاقی آنرا تعیین می‌کند، بلکه خوب بودن قصد و اراده و برانگیخته شدن از جانب وظیفه و عمل به اوامر مطلق اخلاق است که آنرا شایسته بالاترین ارج می‌سازد.

فرضیه سوم

فرض سوّم نتیجه دو فرضیه پیشین است: "وظیفه، ضرورت عمل کردن از جانب احترام به قانون (جهانشمول) است.[1] من ممکن است که به چیزی به عنوان نتیجه و اثر عمل مورد نظرم تمایل داشته باشم، اما نمی‌توانم به آن احترام بگذارم، درست به این دلیل که آن چیز نتیجه و اثر عمل من است، و نه [آفریننده و] کارمایه و خواست من." (۴۰۰) در اینجا مفهوم مرکزی قانون اخلاقی معرفی شده است تا بتواند اندیشه‌ها به سوی آنچه که امروزه پدیدارشناسی تجربی[2] اخلاقی نامیده می‌شود معطوف دارد. در اینجا توجه عمیقی به مفهوم عشق به قانون[3] بعنوان عصاره عمل اخلاقی در مرکز فرضیه سوم قرار می‌گیرد. البته موضوع عشق به قانون در حیطه آگاهی های مرتبط با اخلاق قرار دارد. این آگاهی به اهمیت قانون برای مردم عادی بیگانه نیست.

---

[1] Duty is the necessity of an action from respect for law

[2] Empirical phenomenology

[3] مفهوم قانون را کانت اینگونه توضیح می‌دهد " فقط مطابق با آن اصل عمل کنید که از طریق آن می‌توانید همزمان اراده کنید که به یک قانون جهانی تبدیل شود " (*بنیادهای ماورالطبیعه اخلاق*، پاراگراف ۴۲۱).

"به سخن دیگر امری که قانون را تنها محض خاطر خودش پیروی کند می‌تواند از احترام من برخوردار باشد و به این طریق [برای من به منزله] فرمان باشد." (همان) در حقیقت، هرگاه انسان این آگاهی را داشته باشد که قانون الزام آور است، نوعی حس احترام خود-جوش درونی در او به وجود می‌آید. منظور اینکه فرد با میل و اراده خویش، خود را تابع قانون می‌سازد تا اینکه به دلیل ابزارهای قانونی بیرونی از آن متابعت نماید. گواینکه در مردم تعهّدی برای دوست داشتن قانون ایجاد می‌شود که با آن هویت انسانی خود را تعریف می‌کنند. به همین دلیل است که موضوع فرضیه دوم برای همگان قابل فهم می‌شود. در حقیقت اینکه گفته شود اصل ذهنی اراده همانند سیاستگذاری و اصل عملی اراده همانند قواعد رفتاری منطبق با آن سیاستگذاری است، این انگیزش را از سوی عقل عملی به وجود می‌آورد تا به واسطه آن خوب بودن اخلاق تعریف شود. بنابراین قانون تا زمانی قابل اجرای موثر دارد که در درون خود احترام وعشق را برانگیزد. و این زمانی امکان پذیر است که انسان خود منبع قانون و موضوع قانون باشد.

مقداری توضیح بیشتر می‌تواند موضوع عشق به قانون اخلاقی را برای خوانندگان روشن سازد. آیا عشق به قانون ممکن است با تلاش برای پیشبرد آن در جهت تنظیم روابط میان مردم از در تضاد درآید؟ در واقع عشق ورزیدن به امری و یا چیزی خواهان ثابت ماندن و تعلق خاطر به آن است، درحالیکه قانون می‌بایست در پرتو تحولات اجتماعی و نیازها و انتظارات تغییر یابد. حال چگونه می‌توان این دو امر ثابت و تغییرناپذیر را بگونه‌ای منسجم با یکدیگر در تعاملی متقابلا پیشبرنده قرار داد؟ از طرف دیگر، در اندیشه‌های اخلاقی مبتنی بر وظیفه، استدلال ها از جانب عقل ناب عملی سرچشمه می‌گیرد تا فهم و عقلانیت تجربی. بنابراین آیا در کنار هم قرار دادن مفهوم عشق به قانون و ضرورت پیشبرد آن در روابط اجتماعی امری متضاد نیستند؟ پاسخ را باید درهمان آیین رفتاری جستجو کرد. قانون اخلاقی جهانشمول براساس اصل ذهنی اراده ساخته می‌شود، و از این جهت برای همه آفریدگان خردمند قابل درک بوده و محترم شمرده می‌شود. این احترام به قانون امری عملی است و به دلیل ماهیت جهانشمولی که دارد همه آفریگان را فرا می‌خواند تا آنرا دربالاترین هر قاعده و اصلی در روابط اجتماعی خود قرار دهند. این ویژگی مانع از آن می‌شود که میان عشق به قانون و ضرورت پیشبرد آن اصطکاکی به وجود آید. در حقیقت، این قانون اخلاقی متعالی مانع از آن می‌شود که انسانی را که ساکن جهان مستقل عقلایی است تصمیماتی اتخاذ کند که با آن قانون مطابقت نداشته باشد. انسان دارای اراده خوب است و به این آزادی در اراده خوب داشتن نیز آگاهی دارد، در نتیجه قوانینی که در تضاد با اصل ذهنی اراده باشد را فرمان نمی‌دهد. (۴۵۵) به همین دلیل می‌توانیم با وضوح و روشنی بپذیریم که احترام به قانون اخلاقی در قلب اراده عقلایی قرار می‌گیرد و تنها قانونی می‌شود که بر روابط

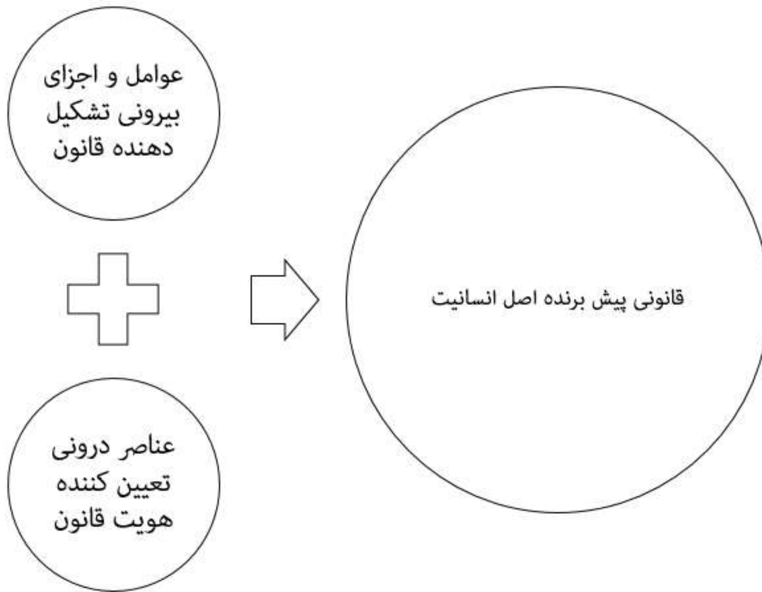
میان آفریدگان خردمند حکمرانی می‌کند. در اینجا بهتر می‌توانیم مفهوم عشق ورزیدن به قانون را دریابیم. عشق به قانون یعنی عشق ورزیدن به انسانیت، و پرورش فضایل اخلاقی برای دوست داشتن انسانها، یعنی انسان و انسانیت در قلب همه امور فردی و اجتماعی قرار دادن.

برای روشنتر شدن این استدلال، کانت بیشتر می‌آموزد که عشق ورزیدن به قانون اخلاقی یعنی باور داشتن به اینکه همه انسانها در ذات خود آفریگانی ارزشمند هستند. لذا تحت هیچ شرایطی نمی‌توانند ابزاری برای رسیدن به منافع فردگرایانه و سودگرایانه ما باشند. ما آنها را دوست می‌داریم برای اینکه همانند ما آفریدگانی خردمند، و به واسطه آن داری کرامت ذاتی می‌باشند، و نه اینکه ما آنها را به وجود آورده ایم، پس باید به تمالات ما وابسته باشند. (۴۲۸) درحقیت، هر انسانی، و همه انسانها، این ظرفیت وجودی را دارند تا خود را به عنوان آفریدگانی خردمند و صاحب شعور بدانند. درک این ظرفیت بالقوه در همه انسانها نباید در وجود ما مستحیل شود. این ظرفیت در وجود همه قراردارد، و همین است که همه ما را واجد دریافت صفت انسانی می‌سازد. پس باید آنرا در وجود خویش پرورش دهیم، و این ضرورت پرورش دادن در گرو عشق به انسانها و قانون اخلاقی است. ما باید بگونه‌ای رفتار کنیم که عشق ورزیدن نقطه مرکزی توسعه روابط اجتماعی، و همچنین پایه و اساس روابط میان تمدنی باشد. بنابراین منظور از عشق به قانون به معنی ارزش گذاری برای انسانیت همه انسانهاست، و پاسخی است به تقاضا برای ارزشهای انسانی. در اینجاست که عشق به قانون و ضرورت توسعه آن با یکدیگر می‌آمیزند تا آستانه شکلی گیری روابط انسانی را در هر مفهوم جامعه و تمدن انسانی توضیح دهند.

در اینجا ممکن است یک تضاد درباره قانون ایجاد شود. چگونه می‌توان تعاملی موزون میان بعد درونی و بعد بیرونی قانون بوجود آورد؟ این تضاد را می‌توان اینگونه توضیح داد که هرگاه قانون از ناحیه وظیفه محض[1] تعریف شود، نباید تمایلات طبیعی در آن نفوذ داشته باشند. در اینصورت است که قانون جهانشمول و شایسته احترام می‌باشد. آیین رفتاری برخاسته از قانون نیز باید آن تمایلات را تحت کنترل خود درآورد: "من چون خواست را از هرگونه انگیزه ای که در پیروی قانون ممکن است برایش از دست بدهم محروم کرده ام، دیگر بجز مطابقت کلی کارهایش با قانون بطور عام چیزی باقی نمی ماند و فقط همین [مطابقت با قانون] است که باید به عنوان اصل خواست به کار آید." (۴۰۱) پس هرآنچه انجام می‌گیرد از ناحیه اراده آزاد ما است که در پناه آیین رفتاری برخاسته از اصل ذهنی اراده شکل می‌گیرد.

---

[1] Pure duty



در این نگرش قانونی که خواست انسان را بدون در نظر داشتن نتیجه مدنظر قرار می‌دهد، برای ذوات خردمند قابل درک است. ذات خردمند می‌داند که باید قانونی را فرا راه اقدام خود قرار دهد که به سبب ذات جهانشمولی که دارد، در همه حالات و همیشه در تطابق کامل با اصل ذهنی اراده قرار گیرد.

> یعنی من هیچگاه نباید جز این رفتار کنم تا همچنین بتوان اراده کنم که آیین رفتارم به قانونی عام و جهانشمول تبدیل شود. دراینجا مطابقت صرف با قانون بطور عام (بدون پیش‌فرض هیچگونه قانون خاص ناظر بر کارهایی معین) به عنوان اصل خواست بکار آید و باید خواست را چنین بکار آید تا وظیفه به معنی پنداری تهی و خالی از معنا نباشد." (۴۰۲)

ولی انسان موجودی طبیعی است که در عالم پدیداری حیات خود را تعریف می‌کند. اینانسان چگونه می‌توان الزامات این عالم عینی و دنیای واقعی انسانی خود را نادیده انگاشت؟ آیا اینگونه نیست که با از دست دادن تمایلات خویش راهی بجز تسلیم در مقابل قانون نمانده باشد؟ یعنی امری که در مقابل اراده آزاد انسان قرار می‌گیرد؟ آیا این به معنای انکار آزادی نیست؟ از

نقطه نظر قانون اخلاقی، پاسخ به اینگونه پرسش ها منفی است. علت این امر این است که از آنجائیکه احترام به قانون از ناحیه خواست و نیت خوب برای شکل‌گیری قانونی عام، جهانشمول، و مساوات طلبانه شکل می‌گیرد، و این گونه قانون راه را برای برتری طلبی‌های گوناگون و یا منافع شخصی مسدود می‌کند، در خودش هدفی برای حفاظت از حیات انسانی می‌باشد. به همین دلیل "عقل مشترک انسانها در داوری‌های عملی خود با این نکته مطابقت دارد و همیشه اصلی را که در اینجا بیان کردیم در نظر می‌گیرد." (همان)

در اینجا باز به ماهیت درونی قانون می‌رسیم که با اراده آزاد آدمیان شکل گرفته است. به همین دلیل احترام و عشق به قانون نیز ناشی از همان بزرگداشت آزادی اراده[1] انسان است. به همین دلیل کانت از رجوع به آگاهی‌های عمومی ابایی ندارد و به مصداق معروف آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران مپسند، نیز مراجعه می‌کند. "آیا می‌پسندی که آیین رفتارت قانون عام باشد؟ اگر نمی‌پسندی باید آن آیین را انکار نمایی." (۴۰۳) این استدلال نه به این دلیل است که ممکن است زیانی برای ما و دیگران وارد کند. بلکه به این دلیل است که چنین آیینی نمی‌تواند به عنوان یک اصل قابل احترام و تعهّدآور در قانون عالم لحاظ شود. "اگر نمی پسندم آنرا را انکار می‌کنم، نه به دلیل زیانی که از آن آیین به من یا حتی دیگران می‌رسد. بلکه به این دلیل که چنین آیینی نمی‌تواند به عنوان یک اصل در یک قانونگذاری جهانشمول بکار آید." علاه براین، "عقل، مرا به احترام فوری نسبت به اینگونه قانونگذاری وا می‌دارد." (همان) در اینجا به خوبی می‌توان نشان داد که با این معیار همه مردم می‌توانند خوب از بد را تشخیص دهند. آنها می‌دانند چه قانون خردمندانه و انسانی، و به این واسطه شایسته احترام است، و چه قانونی نمی‌تواند احساس احترام و تعهّد انسانها را برانگیزد. به همین دلیل، صرف نظر ازابعاد عینی زندگی در عالم پدیداری، احساس مشترک و قضاوت مردم می‌تواند در یابد که قانون اخلاقی آنی است که با اصل ذهنی اراده و اصل عملی رفتار به آن برانگیخته می‌شود.

> اگر من هنوز تمییز نمی‌دهم که اساس احترام (به قانون) چیست (فیلسوفان می‌توانند در این باره پژوهش کنند)، اما دست کم اینرا در می‌یابم که [این احترام،] بزرگداشت ارزش و فضیلتی است که از ارزش هرچیزی که تمایلات به ما توصیه می‌کند بالاتر است، و آنچه وظیفه را تشکیل می‌دهد عبارت است از ضرورت عمل کردن از روی احترام محض به قانون عملی که هر

[1] Freedom of the will

انگیزه دیگری باید به آن تسلیم شود زیرا شرط لازم اراده و خواستی است که درنفس خود خوب است، و ارزش چنین خواستی از هر چیز دیگر بالاتر است. (۴۰۳)

به این ترتیب قانون اخلاق و اوامر مطلق با ماهیت آزاد اراده تضادی ندارند. با اینحال بزرگترین گمراهی هنگامی حاصل می‌شود که قانون از محتوی دورنی خود تهی گشته و به ابزاری برای کنترل دیگران تبدیل شود. نگاهی بسیار ساده به قوانین مذهبی به خوبی نشان می‌دهد که آنها از محتوی اخلاقی برخاسته از اصل ذهنی اراده تهی می‌باشند. به همین دلیل، علی‌رغم همه فشارهایی که از سوی هوادران قانون مذهبی انجام می‌شود، همان عقل سلیم و مشترک انسانی[۱] نمی‌تواند آن قانون را پذیرا باشد. "ما از راه معرفت اخلاقی عقل مشترک انسانی به [دانایی از] اصل آن رسیده ایم، و هرچند افراد عادی، این [اصل] را به این شیوه انتزاعی و کلی در نمی یابند اما به آن نظر دارند و به عنوان مقیاس تصمیم خود بکار می‌گیرند." (همان) بنابراین، آن قوانین که ازطریق قانع ساختن باورمندان و یا ابزارهای زور مدارانه می‌خواهند همگان را تسیلم جزمیت اعتقادی سازند، در غایت با شکست همراه خواهند بود برای اینکه نه منبع قانونگذاری آنها انسان است و نه انسان موضوع قانون می‌باشد. بنابراین عقلانیت مشترک آدمیان باید از حیطه‌های تنگ و تاریک تحمیلی بر اندیشه‌های آنها بیرون آمده و راه روشنگری در پیش گیرد تا بتواند در فلسفه عملی نیز پای گذارد. باید بتواند بازار آشفته سیاست زدگی‌ها و دعاوی متعارض را در مسیر صحیح فهم قانون انسان قرار دهد. در این صورت است که جدال طبیعی در برابر قوانین سخت گیرانه قوانین مذهبی شکل می‌گیرد، و اینان می‌توانند جزمیت باور مذهبی و قوانین به ظاهر اخلاقی آنرا به چالش بکشند. در بیان همین این جدال، کانت عقیده ای بسیار محکم را به شکل سئوالی که پاسخ آن بر همه انسانهای خردمند روشن است، به یاری می‌گیرد تا بتواند خواندگان خود را به اعماق این عقیده فراخوانده و به اندیشه دعوت کند: "پس آیا در امور اخلاقی، خردمنداته تر آن نیست که به داوری عقل مشترک[۲] تسلیم شویم؟" (۴۰۴)

کانت با درنظر داشتن یک چنین توانی برای داوری عقل مشترک برای مقابله با خواهش ها و میل هایی که آدمیان را به تباهی می‌کشاند، افق نوین در بحث گشوده و خوانندگان خود را

[1] Common human reason
[2] Judgment of common reason

به عبور از معرفت عادی و آوردن آنها به حوزه فلسفه عملی فرا می‌خواند تا بتواند قضاوتهای آنها را تابع پرسش های نقادانه قرار دهد.

> بدین‌سان عقل مشترک انسان ناگزیر می‌شود که از حوزه خود بیرون آید و به میدان فلسفه عملی گام نهد، نه برای آنکه نیازی نظری را بر آورد (چه تا جایی که به صورت عقل سالم باقی بماند چنین نیازی برایش پیش نخواهد آمد)، بلکه برای آن که در همان زمینه عملی به آگاهی و آموزش روشنی درباره اصل [حاکم بر] خود و تعیین درست آن در برابر قواعدی که بر پایه نیازها و تمایلات استوار است، برسد تا از آشفتگی دعاوی متعارض رهایی یافته و در خطر آن نباشد که بر اثر ابهاماتی که خود با آسانی در آن می‌افتد همه اصول راستین اخلاقی را از دست بدهد. پس همین که عقل عملی مشترک به پرورش خود می‌پردازد ناآگاهانه به عرصه جدل وارد می‌شود و این جدل او را وا می‌دارد تا فلسفه را به یاری خود بخواند، چنانکه در مصداق با به کار بستن نظرش نیز همین ضرورت پیش می‌آید، و به این دلیل در زمینه عملی نیز مانند زمینه نظری جز در نقد کامل عقل ما قرار آرام نمی‌یابد. (۴۰۵)

چنین فراخوان خردمندانه به عقلانیت مشترک انسانی با آدمیان این توانایی وبصیرت را فراهم می‌آورد تا بتوانند در هنگام تصمیم گیری تشخیص دهند خوب و بد کدام است، و چه چیزی با وظیفه مطابقت دارد، و چه چیزی وظیفه را مخدوش می‌کند. به این طریق آنان می‌توانند درک کنند چه باید انجام دهند تا "درستکار، خوب، و حتی خردمند، و پرهیزگار" باشند. (همان) آدمیان همه دارای این ظرفیت فهمیدن برای اتخاذ تصمیم صحیح هستند زیرا که در قوه داوری آنها عقلانیت مشترک راهنمای عمل آنها می‌باشد. بنابراین، "برای توفیق در این راه باید با تعقل مشترک به پرورش خود بپردازد تا در عرصه جدل طبیعی ناگریز فلسفی را به یاری بخوانند." (همان) این امر باعث می‌شود تا بتوانند معنای قانون راستین که درسمت و سوی وظیفه وضع شده است، را به خوبی درک کنند. تنها در اینصورت است که اقتدار تحمیلی خارجی قانون جای خود را به احترام به قانون و عشق به آن می‌دهد. در حقیقت این عشق به قانون، عشق به خود انسانیت است.

بنیادهای قانون انسانی

پس از تثبیت چرایی احترام به قانون اخلاق در برابر قوانین تحمیلی بیرونی، می‌توان راه را برای اینکه چرا چنین قانونی باید معنای عمیق خود را در همه ابعاد زندگی بگستراند، هموار کرد. مشکل این است که هنوز کسانی نسبت به اهمیت قانون انسانی شک دارند و تردید می‌کنند که می‌توان قانون را به‌گونه‌ای معین نمود که بتوان همه را از ناحیه عشق و احترام مطیع خود نگه دارد. این امر بخصوص در مورد افرادی صادق است که هنوز همه چیز را بر مبنای تجربه و رفتار آدمیان در جهان پدیداری تفسیر می‌کنند. اینان چون هنوز نتوانسته‌اند چنین قانونی را در حیات اجتماعی خود بیابند، اصالت آنرا انکار می‌کنند. "چون آنها را از نزدیک بنگریم همه جا نفس عزیز را در پیوسته فرمانروا می‌یابیم، و مردمان همیشه همین نفس عزیز را در نظر دارند و نه فرمان وظیفه را که اغلب سزاوار خویشتن داری و فداکاری است." (۴۰۷) ولی عدم توجه به وجود چنین قانون انسانی به منزله عدم امکان وجود آن نیست. از همه مهمتر، همانگونه که فهم مشتری انسانی به آسانی در می‌یابد، این است که "عقل به خودی خود، و مستقل از هر گونه تجربه، حکم می‌کند که چه کارهایی باید انجام گیرد." (۴۰۸) عقل همواره به ما فرمان می‌دهد تا قانون حقیقی را بر اساس همان معیارهایی که قبلاً توضیح داده شد تعریف و تعیین نماییم.

> اگر منکر حقیقت مفهوم اخلاق و ارجاع آن به امور ممکن نیستیم، باید بپذیریم که قوانین آن باید معتبر باشند آن هم نه فقط برای آدمیان بلکه برای همه آفریدگان خردمند به طور عام، و نه فقط در برخی شرایط و اوضاع و احوال محتمل یا با استثناهایی، بلکه با ضرورت مطلق، آن گاه روشن می‌شود که هیچ تجربه ای نمی‌تواند ما را بدان قادر سازدکه حتی امکان اینگونه قوانین ضروری را استنتاج کنیم. (همان)

علی رغم روشنی در این خط فکری بی نظیر، هنوز برای تامین روشن و کامل این مقصود توضیحاتی بیشتر نیاز می‌باشد.

پیشتر با یادآوری اهمیت این بحث که قانون اعتبار خود را از امر مطلق اخلاق از جانب وظیفه می‌گیرد، کانت یادآوری کرده بود که احساس و تجربه در جهان پدیداری نمی‌تواند مفهومی از حق را توضیح دهد که بر بنیاد اخلاقی و مفهوم وظیفه استوار بوده باشد. "اگر قوانین حاکم بر اراده و خواست فقط ابعادی تجربی داشته و به نحوی پیشین [و مقدم بر تجربه] از عقل ناب

عملی سرچشمه نگرفته باشد، ما به چه حقی می‌توانیم آنچه را که شاید در اوضاع و احوال محتمل [زندگی] انسان معتبر باشد به عنوان یک فرمان عام برای همه سرشت های خردمند شایسته احترام نامحدود بدانیم." (۴۰۸) اینگونه استدلال فلسفی پاره‌ای از ملاحظات که در بخش‌های پیشین مطرح شده بود را برای یادآوری مجدد اهمیت اقدام از جانب وظیفه اجتناب ناپذیر می‌سازد. قبلاً در رساله مقدماتی (۱۷۷۰) کانت وجه تمایزی میان تجربه حسّی و فعالیت عقل مطلق برقرار کرده بود. در نقدعقل محض نیز این تمایز را با روشنی و وضوح بیشتری توضیح داده بود. این دو نوع منبع شناخت تفاوت های ذاتی دارند. عمل فهمیدن از طریق تجربه حسّی حاصل می‌شود. این فهم مشتمل بر آگاهی بر اموری است که برای ما پدیدار می‌شوند. در حالیکه آنها در درون خود قوانین خاص خود را دنبال می‌کنند. گواینکه ما با فهم خویش قوانین را به دنیای طبیعی تحمیل می‌کنیم. ولی این امر مستلزم قوای هم نهادین کننده قوۀ ذهن[1] می‌باشد. قوۀ ذهن می‌تواند با ماهیت منطقی خود داده های حسّی را ترکیب و فرآیند سازی کرده، و از آن طریق عمل فهمیدن را محقّق سازد. به این ترتیب قوۀ تفکّر صور ذهنی چیزهای خارجی را صرف نظر از منابع آنها هم نهاد و سپس عمومی[2] می سازد. این مفاهیم ناب حاضردر قوۀ اندیشه به تجربه حسّی محدود نمی‌شوند، اما می‌توانند تجربه‌ه ای حسّی را به فهمیدن تبدیل سازد. بنابراین می‌توان میان عقلانیت محض و تجربه احساسی رابطه‌ای هم نهادین برقرار کرد. یعنی علاوه بر ذکر این نکته که قوۀ عقلایی ناظر به عقل ناب و داده‌های حسّی است، می‌تواند عمل فهمیدن را نیز امکان پذیر سازد.

از اینروی فهم حاصل قوۀ تفکّر انسانی است و نه نشان داده های حسّی یا مفاهیم محض عقلایی. به عبارت بهتر قوۀ تفکر انسان دو کارکرد را با یکدیگر می‌آمیزد: از یک سو با توان ترکیب هم نهادین کننده خود مفاهیم را به قضاوت‌ها تبدیل می‌کند تا عمل فهمیدن انجام پذیرد. از دیگر سو، با تبدیل و ترکیب تفاوتها به استدلال‌های عقلایی دامنه‌های فهم را عمیقتر می‌سازد. در نتیجه عقل انسان ماهیت و نیز استفاده منطقی دارد. یعنی اینکه فهم‌هایی را تولید می‌کند که خارج از محدودیت‌های تجربی شرطی می‌باشند . فرضاً عمل فهمیدن وقتی امکان پذیر می‌شود که فرا تر از تجربه حسّی بتواند تقسیم‌بندی انجام دهد، تفاوت خاص بودن از جهانشمولی را تشخیص دهد، فرد را از جمع منفک سازد، و یا واقعیت، علیت، و هستن را درک کند. از این بابت قوۀ عقل توان تشخیص را دارد و این توان در اختیار انسان است.

[1] Synthetic a priori

[2] Generalization

به این ترتیب عمل فهمیدن، تفاوت داشتن، نظارت کردن، انتخاب آزاد، و اقدام کردن همه تولیدات همان قوهٔ تفکّر انسانی هستند. به همین سان، قانون انسانی به دلیل همان قوهٔ تفکر شامل انتخاب و اقدام آزاد، و یا اقدامی که به لحاظ اخلاقی شایسته تحسین باشد، و یا اقداماتی که از جانب وظیفه صورت می‌گیرند، همه مثال های قوهٔ عقل و تفکّر انسانی هستند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا عدم اتفاق یا امکان برقراری قانون انسانی به منزل ناقص بودن خود تفکر انسانی است؟ بی تردید شک گرایان و آنانی که مبنای فهم را بر روی تجربه حسّی قرار می‌دهند، نمی‌توانند اصالت قوهٔ تفکر انسان برای تولید فهم و دانش صحیح را انکار نمایند.

شک داشتن در خصوص توانایی قوهٔ تفکّر به چیزی دیگر بجز انکار انسانیت نمی‌تواند اطلاق شود. بنابراین یقین داریم که قوهٔ تفکر انسان می‌تواند قوانین انسانی و بر مبنای اراده آزاد را تعریف و تعیین نماید. حال اگر جامعه از عدم وجود چنین قوانینی در رنج می‌باشد، نمی‌توان دلیل آنرا در آرمان گونه بودن قانون انسانی دانست. همه آنهایی که می‌خواهند اندیشه انسانها را در کنترل خود گیرند چنین القا می‌کنند که منبع قانون می‌بایستی فراتر از فهم ساز و کار عقلایی انسان باشد. و به این ترتیب به سادگی می‌توانند مردم را به سوی عدم بلوغ خود تحمیلی بکشانند. بنابراین باید ازسوی یک بایستن اخلاقی، اینگونه اندیشه‌ها را به چالش کشید و مشروعیت قانون و عمل اخلاقی را به قوهٔ تفکّر انسانی واگذار کرد. باید این نگرش رهایی بخش را توضیح داد که قوانین مادامی معتبر هستند که برای انسان خردمند قابل فهم و درک باشند. حتّی مفهوم خداوندی نیز باید با این ظرفیت عقلایی انسانی قابل شناخت و ادراک باشد. به این استدلال کانت توجه نماییم:

تنزل به مفاهیم عامیانه[1] بی‌گمان بسیار ستودنی است به شرط آن که نخست صعود به اصول عقل ناب صورت گرفته و به نحوی رضایت‌بخش پایان یافته باشد؛ معنای این سخن آن است که ما نخست اخلاقیات را بر پایه مابعد الطبیعه استوار می‌کنیم و سپس [چون محکم بر آن پایه قرار گرفت] از راه خصلت مردم پسند[2] [ی که به آن می‌دهیم] مایه پذیرفته شدن آنرا فراهم می‌آوریم. ولی سخت بی خردانه[3] است

[1] Popular concepts
[2] Means of popularity
[3] Absurd

اگر بخواهیم در نخستین پژوهش خود، که درستی اصول [اخلاق] به آن بستگی دارد جویای خرسندی عامه باشیم. (۴۰۹)

اینگونه استدلال برای تامین مشروعیت اخلاقی قانون در سراسر افکار کانت ذهن خواننده را به خود مشغول می‌دارد. به این پرسش روشن و حاکی از نگرانی کانت توجه نماید: "آن چگونه قانونی است که مقصودش باید خواست و نیّت آدمیان را بدون در نظر داشتن نتیجه‌ای که از آن حاصل می شود، معین کند تا بتواند مطلقاً و بدون هرگونه قید و شرط خوب داشته شود؟" (۴۰۲) خود او پاسخ را در اختیار خوانندگان خویش قرار می‌دهد: "من چون خواست را از هر گونه انگیزه‌ای که در پیروی از قانون ممکن است برایش دست دهد محروم کرده ام، دیگر جز مطابقت کلی کارهایش با قانون چیزی باقی نمی ماند، و فقط [همین مطابقت با قانون] است که باید به عنوان اصل خواست به کار آید." (همان) با توجه به این توضیحات و آنچه پیشتر داده شد، این وظیفه در پیش روی گذاشته می‌شود که "من باید به گونه اراده و نیت کنم که آیین رفتاریم به قانونی عام و جهانشمول تبدیل شود." (همان)

منظور از قانون عام آن قانونی است که به همه انسانها بدون هرگونه استثنایی و در همه شرایط و مکانها قابل اعمال باشد. این قانونی است که فقط و فقط از اصل ذهنی اراده و نیّت خوب برای اقدام از جانب وظیفه معیّن می‌شود. در این ارتباط هرگاه آیین رفتاری ما به صورت قانون عام درآید، همه قواعد و معیارهای متضاد را از سر راه برداشته و فرد را فقط و فقط به امر مطلق درونی قانون برانگیخته و مقیّد می‌سازد. اهمیت این استدلال این است که همه انسانها به دلیل همان ظرفیت فهمیدن قوهٔ عقلایی توانایی تمیز میان قانون محض و مقررات نفع طلبانه را دارند. آنان می‌توانند همواره توان فکری خود را بکار گیرند تا بتوانند این قوهٔ تمیز را در خود پرورش دهند تا بتوانند اصالت های انسانی خویش را متعالی سازند. موضوع عاملیت آزاد انسانی دقیقاً از همین توانایی تمیز و اراده خوب برای اطاعت از قانون محض اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل پرهیزکاری، خردمندی، کار خوب، و رفتارهای شایسته‌ای که بر اساس وظایف از پیش تعیین شده الهی-مذهبی ممکن است شایسته تقدیر باشد، ولی از آنجائیکه عاملیت انسانی در اینگونه قوانین نقش اساسی نداشته است، از ارزش اخلاقی ناب و کامل فارغ هستند. لذا باید یکبار دیگر خاطر نشان ساخت که ثواب و عقاب و یا حتی نیت خوب برای کمک کردن به نیازمندان معیار ارزش اخلاقی عمل نیست. آن عملی ارزشمند است که در اختیار کامل اراده آزاد انسان، یعنی اصالت انسانیت باشد. بنابراین باید پرسید که منبع فرمان و امر برای مراقبت اخلاقی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟

برای توضیح بیشتر می‌توان به رفتار مردم پرهیزگاری توجه داشت که همه عمر خود را فقط به کسب خشنودی خداوند اختصاص می‌دهند. هر چند که عشق به خداوند می‌تواند رفتار پرهیزگار عارف مسلک را در مسیر الهی هدایت کند ، اما عشق ورزیدن به معشوق ابدی باید از جانب اراده ناب انسان و فرمان مطلق عقلانیت او سرچشمه گیرد. به همین دلیل نگرش و اعتقادات مذهبی نیز باید تابع همان فرمان مطلق عقل ناب اخلاقی باشد. این نکته موید این حقیقت است که عقلانیت استدلالی جزمی مباحث الهیاتی از یک سو، و قواعد مذهبی که فرمان به متابعت می‌دهند از دیگر سو، نمی‌توانند منبع فرمان اخلاقی مطلقا شایسته تکریم باشند زیرا که عاملیت عقلایی انسان آزاد در آنها جایی ندارد. هرگاه این عاملیت آزاد انسانی که در اصل ذهنی اراده متجلی می‌شود، انکار شود، مانند این است که مطلق بودن فرمان وظیفه برای انسانیت نادیده انگاشته شده است. این معیار می تواند رابطه میان نیّت خوب از جانب وظیفه و نیت خوب براساس وظیفه را روشنتر سازد. اولی به هیچ عامل خارجی و هیچ توجیحی الهی نیاز ندارد.

> ما بعد الطبیعه اخلاق که [از دانش‌های دیگر] یکسره جداست و نه با انسان شناسی آمیخته است، و نه با خدا شناسی، و نه با طبیعیات، و نه با آنچه بالاتر از طبیعت[1] است، و نه به مراتب اولی با کیفیت غیبی[2] (که می‌توان آنها را از امور زیر طبیعت خواند)، نه فقط شالوده اجتناب ناپذیر هرگونه معرفت نظری وظایف است[3]، بلکه در عین حال برای به جا آوردن دستورهای [همان وظایف] اخلاقی همچون کمال مطلوبی به بالاترین پایه اهمیت است. زیرا مفهوم محض [و خالص] وظیفه که از هر گونه شائبه بیرونی کششهای تجربی برکنار باشد، و خلاصه، مفهوم قانون اخلاقی فقط از راه عقل (که نخست از این راه آگاه می‌شود که می‌تواند به خودی خود خصلت عملی یابد) بر دل آدمی نفوذی چنان نیرومند تر از همه انگیزه‌های دیگر برخاسته از حوزه تجربی دارد که با آگاهی از ارزش خود این انگیزه‌ها را خوار شمرده و می‌تواند بر آنها مسلط شود. (۴۱۰)

---

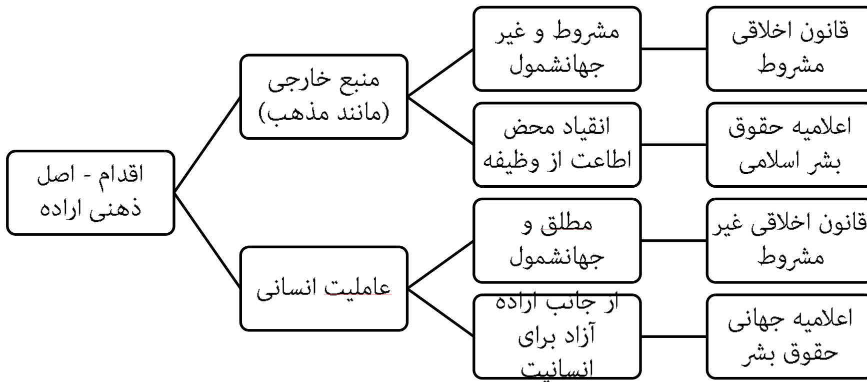
[1] Hyperphysics

[2] Occult qualities

[3] Indispensable substratum of all theoretical and surely determined cognition of duties

از انچه گفته شد پیداست که انسان می‌داند که باید از روی اراده آزاد و نیت خوب برانگیخته شده باشد تا بتواند رفتاری درست داشته باشد، و می‌داند که این نیت فقط و فقط در جهت شکل‌گیری قانونی اخلاقی ناب عملی است که برای همه و در همه زمانها و مکانها باید قابل اجرا و تعمیم باشد. نیت خوب از جانب وظیفه هیچ گونه شرط، توجیه، و قید و بندی را بر نمی‌تابد. در حالیکه نیت خوب بر اساس وظیفه می‌تواند به مذاهب، باورها، آیین‌ها، و نظام‌های فکری و ارزشی وابسته و مشروط باشد. این امر شرطی مانع از برخورداری از اراده آزاد و عاملیت انسانی است زیرا که فرمانهای از پیش تعیین شده را بر اراده او تحمیل می‌کند. در حقیقت فرمان اطاعت بر اساس وظیفه از سوی منبعی خارجی به فرد تحمیل می‌شود، در صورتیکه فرمان اطاعت از جانب وظیفه، اراده فرد را معیار تعیین حرکت و رفتار فرد معرفی می‌نماید. به همین دلیل مذهب، یعنی شناسایی و بعهده گرفتن وظایفی که از منبعی فراتر از اراده آزاد انسان سرچشمه گرفته اند، نمی‌تواند منبع و معیار سنجش رفتار اخلاقی باشند. حداکثر مزایایی که اندیشه‌های اعتقادی می‌توانند داشته باشند این است که باورمند را در مسیری از پیش تعیین شده که رستگاری نام دارد هدایت می‌کنند. ولی چون این مسیر رستگاری توسط خود انسان معین نمی‌شود، نمی‌تواند فرمان اخلاقی مطلق بر اساس اراده آزاد را باعث شود. به همین دلیل می‌توان استدلال کرد که باور درونی به اصلی اعتقادی فقط تا زمانی معتبر است که بتوان به اجرای موثرتر قانون عقل کمک کند. نظر به اینکه اعتقادات به گرایشات درونی آدمیان راه می‌یابند، فقط هنگامی می‌توانند معتبر باشند که در امتداد اراده آزاد عقلایی انسان قرار گیرند.

> از آنچه گفتیم پیداست که پایگاه و سرچشمه همه مفاهیم اخلاقی یکسره، به‌نحو پیشین در عقل و، از آن گذشته، به همان اندازه در عادی ترین عقل است که به بالاترین پایه، نظری باشد، و آنها را به روش انتزاعی نمی‌توان از تجربه، و بدین دلیل، از معرفتی که صرفاً محتمل باشد بیرون کشید؛ و همین خلوص اصل [و سرچشمه] آنهاست که آنها را شایسته این می‌گرداند که به منزله بالاترین اصول عملی ما به کار آیند... و چون قوانین اخلاقی باید در حق هر آفریده خردمند صدق کند، باید آنها را از مفهوم کلی خردمند استنتاج کرد. (۴۱۲- ۴۱۱)



هرگاه در عمق این استدلال های شگرف اندیشه می‌کنیم در می‌یابیم که عاملیت آزاد انسانی به دلیل قوهٔ عقلایی و ظرفیت فهمیدن از هر نوع مداخله خارجی و یا منبعی بر ورای استقلال رای باید مبرا باشد. در نتیجه وجدان را نباید بعنوان معیار سنجش رفتار اخلاقی به حساب آورد چرا که وجدان می‌تواند به سرعت به تباهی کشیده شود. وجدان برخاسته از برخی از ساختارهای آگاهی ذهنی است. هرگاه این آگاهی‌ها از استقلال عقلایی برخوردار نباشند، می‌توانند فرد را در هنگام انتخاب برای عمل صحیح به گمراهی بکشانند. فرمان خداوند نیز نمی‌تواند منبع معتبر عمل اخلاقی صحیح باشد زیرا که منبع امر اخلاقی را در اختیار فرد و اراده آزاد او قرار نمی‌دهد. قوانین مدنی، ارزشهای فکری، باورها و رسوم نیز نمی‌توانند منبع اصلی و قابل اتکایی باشند که از ناحیه آن عمل اخلاقی صحیح سرچشمه گیرد. تنها قانونی که می‌تواند معتبر باشد آنی است که از اراده عقلایی آزاد انسان سرچشمه گیرد. از آنجائیکه همه انسانها دارای قوهٔ عقلایی هستند، استفاده از این توان برای همه وجود دارد. لذا اراده عقلایی آزاد نمی‌تواند مخل و یا مانع اراده آزاد عقلایی دیگران باشد. به همین دلیل تنها رفتار معتبری که از آزادی اراده سرچشمه گیرد آنی که در طبیعت انسانی قرار دارد. این طبیعت بنابر ماهیت انسانی خویش دارای توان تفکّر عقلایی است و به همین دلیل با اراده آزاد انسان برای استفاده از آن مفهوم می‌یابد.

این اندیشه‌های شگرف اخلاقی کانت در اعلامیه جهانی حقوق بشر متجلّی شده‌اند. بویژه ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح می‌دارد که، تفکر، انتخاب، مذهب، ویا وجدان، همه باید تابع اراده آزاد انسانی باشد. "هر شخصی حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و دین بهره مند

شود. این حق مستلزم آزادی تغییر دین یا اعتقاد و همچنین آزادی اظهار دین یا اعتقاد، در قالب آموزش دینی، عبادت‌ها و اجرای آیین‌ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی، به طور خصوصی یا عمومی است." همه انسانها آزاد به دنیا آمده‌اند. یعنی طبیعت انسانی آنان با این آزادی ذاتی و ماهوی همراه است و به همین دلیل همه آنها در حیثیت و شان و نیز حقوق انسانی خود برابر می‌باشند. ماده یک اعلامیه بعد از به رسمیت شناختن برابری همه انسانها، تصریح می‌کند که همه انسان ها اولاً از عقل برخوردادند، ثا نیاً از وجدان. نکته جالب در این تصریح این است که وجدان را تابعی از ظرفیت عقلایی انسان می‌داند. بنابراین به دور از فهم عادی وجدان، این معیار نیز تا جایی معتبر است که خود را به همان قوهٔ عقلایی که اراده آزاد را بر می‌انگیزد وابسته باشد. منظور این است که وجدا ن به بخش ذهنی برخاسته از قوهٔ حسّی وابسته می‌باشد. به همین دلیل هم ممکن است که قوهٔ داوری صحیح و عادلانه خود را از دست بدهد. ولی عقل درون مایه اصلی قوهٔ تفکّر برای تصمیم گیری آزادانه می‌باشد.

اراده مستقل به عنوان پایه قانون اخلاقی

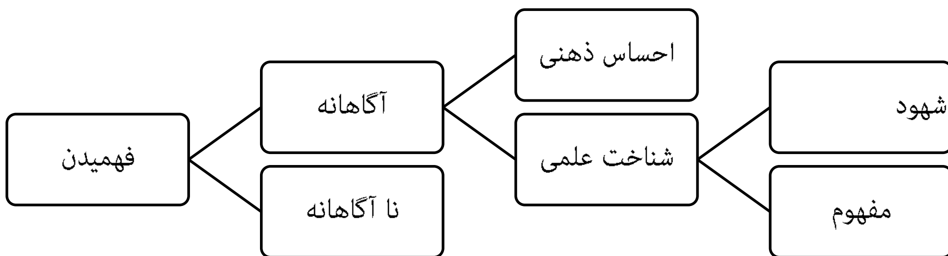
هرچند که اهمیت قانون مطلق اخلاقی تاکنون احراز و تثبیت شده است، پرسشی که همچنان مصرّانه ذهن کنکاشگر را بخود مشغول می‌دارد این است که بنیادهای آن قانون چگونه تعریف می‌شوند؟ برای تحلیل و توضیح پرسش باید به همان مفهوم فلسفه و عقل ناب به عنوان امری که در ذات خود کامل است بازگردیم. در حقیقت برای یافتن مفاهیم اخلاقی نمی‌توان از تجربه حسّی، به این دلیل که محتمل می‌باشند، سخن گفت. بلکه باید به استنتاج آن از عقل ناب و به شکل خاص و ناآمیخته آن استفاده کنیم. منظور این است که برای معین ساختن پایه‌های اخلاق "نباید اصول عقل ناب را به طبیعت انسانی وابسته سازیم" هرچند که این کار از نقطه نظر اعمال آن اصول ضروری می‌باشد. " نظر به اینکه قوانین اخلاقی باید در باره هر مخلوق خردمندی صدق نماید، باید آنها را از مفهوم کلی ذات خردمند[1] استنتاج کرد." (۴۱۲)

برای توضیح بیشتر باید گفت که هر چند قانون اخلاقی برای تامین اعتبار خود در نزد مردم به انسان شناسی اعمال شود، ولی اصالتش از عقل ناب عملی سر چشمه می‌گیرد. این امر باعث می‌شود تا از باورهای مردم پسند و کورکورانه‌ای که چه بسا از گذشتگان به ما رسیده است دوری گزیده و عقلانیّت ناب خویش را پایه کمال مطلوب قرار دهیم. نظر به اینکه این انسان

[1] Rational being

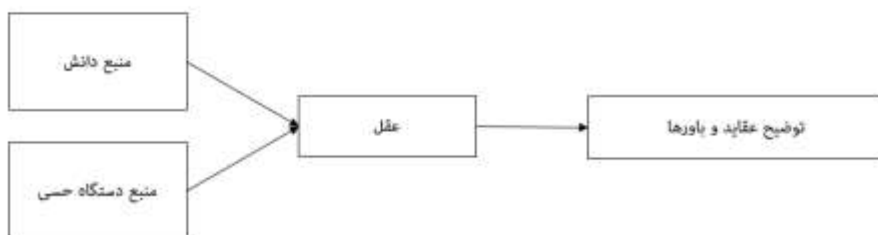
است که به مدد قوهٔ تفکّر ناب خود می‌تواند اصول اخلاقی را مبنای رفتار خود قرار دهد، همچنین می‌تواند اراده انجام آنرا نیز داشته باشد. به همین دلیل هم هست که خواست و اراده عملی برای رفتار اخلاقی با مفهوم آزادی انسان همراه می‌شود. در نتیجه باید یکبار دیگر رابطه میان اراده مستقل و تصمیم گیری از جانب وظیفه با تمایلات طبیعی و تجربه احساسی را توضیح دهیم. برای این هدف توضیح مفهوم اراده ضروری است. اراده مستقل و به ذاته قائم به خویش آنی است که از فرمان عقل ناب عملی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین اراده نمی‌تواند به هیچ چیز دیگری وابسته باشد مگر تعامل و هم پیوندی با عقل ناب، به عبارت بهتر از آنجائیکه فهمیدن و استنتاج امور به اراده آزاد انسان وابسته است، این اراده چیزی بجز عقل ناب عملی نمی‌تواند باشد.

> هر چیز در طبیعت بر طبق قوانین کار می‌کنند. فقط موجودی خردمند این توانایی را دارد که بر طبق مفهوم قوانین، یعنی اصول کار کند یا دارای خواست [یا اراده] باشد. چون استنتاج کارها از اصول به عقل نیاز دارد، خواست چیزی جز عقل عملی نیست. اگر عقل، بی آن که مرتکب خطا شود، خاص را معین کند کارهای این موجود که از لحاظ عینی ضروری است، از لحاظ ذهنی نیز ضروری است، یعنی خواست [یا اراده] عبارت است از توانایی برگزیدن تنها آن چیز، که عقل مستقل از تمایل، از لحاظ عملی ضروری یعنی نیکو بشناسد. (۴۱۲)



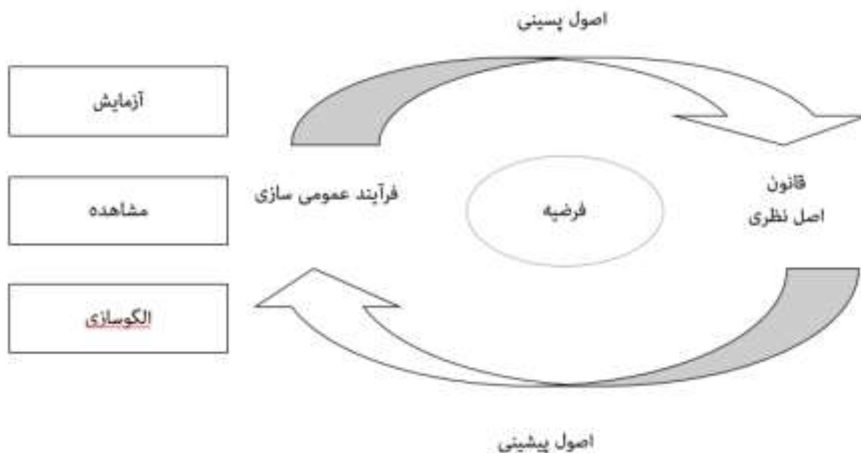
موضوع علیّت ذاتی اراده مقداری بیشتر توضیح نیاز دارد. در سنت عقلگرایی، علیّت از طریق روش منطقی قیاسی، یعنی صغری و کبری و نتیجه گیری حاصل می شود. این نوع علیّت عقلایی قطعیت شناخت را تعیین می‌کند و از این طریق رابطه میان یک "حالت امور" و یا رخدادی را با علت آن و رابطه ضروری که میان آن دو وجود دارد، برای ذهن شناسنده قابل درک می‌سازد.

از آنجائیکه طبق سنّت عقلی، تنها دانش اصیل عقلایی معتبر می‌باشد، علومی مانند ریاضی، و به اعتبار همین اعتبار عقلایی، می‌بایست الگویی برای شناخت باشد. به همین دلیل مهم است که افلاطون و یا لایبنیز قدرت ادراکی و شناختی انسان را با ساختار عقلایی همه جهان مرتبط دانسته و آنرا جرقه‌ای از عقل الهی می‌دانستند. و از همین روی اینگونه فلاسفه عقل گرا شناخت و دانش انسانی را آیینه نظم طبیعی در جهان تلقی می‌کردند. این فهم و شناخت امری ضروری بود و نه حدوثی و تامین شده از طریق تجربه حسّی. تنها عقل است که می‌تواند پایه‌های معتبر شناخت و دانش را فراهم آورد.



در قرون هفدهم و هیجدهم روش عقلایی از جزمیت عقل گرایی اصحاب اهل مدرسه جدا شده و راه خود را به سوی عقلانیت مستقل انسانی باز کرد. تفاوتی که میان عقل گرایی مدرن و عقل گرایی اصحاب اهل مدرسه این بود که عقلانیت مدرن مایه‌های الهیات عقل گرایی را به نفع قوهٔ عقلایی انسان کنار گذاشت. کانت در ابتدا این نوع عقلانیت مدرن را دنبال می‌کند ولی سپس توضیح می‌دهد که چیزها در خودشان در رابطه ای ضروری قرار می‌گیرند. ولی عقلانیت انسان نمی‌تواند ذات آن رابطه‌ها را آنگونه که در خودشان هستند ادراک نماید. این عقل انسان است که بدیلی برای علیّت عقلی فراهم می‌آورد. در همه جا و در همه احوال اصالت به عقلانیت مطلق باید داده شود. تمرکز بر اراده انسان در سنت عقل گرایی چشم انداز نوینی را برای اصالت عقل ناب برای داوری اخلاقی و اقدام بر اساس آن گشود. موضوع نوینی که در پیش چشم گشوده می‌شود این است که آیا عقلانیت ناب به تنهایی و قائم به ذات خود می‌تواند قانون اخلاقی را جاری سازد؟ پاسخ به این پرسش صرف عقلانیت ناب را کافی نمی‌داند. هر چند که این عقل ضروری است، اما برای عمل اخلاقی کافی نیست. این اراده است که تحقّق عقل ناب را فراهم می‌آورد. کارکرد عقل ناب با اراده و خواستن امکان پذیر است.

در حقیقت اراده داشتن به معنی ظرفیت انتخاب است و این هنگامی امکان پذیر خواهد بود که عقل بطور مستقل از تمایلات طبیعی و تجربه حسّ راه خود، یعنی تحقّق خواست خوب، را دنبال کند. در حقیقت اراد ه برای اجرای خواست و نیّت خوب امری مطلق برای خوب بودن را نیز به دنبال می‌آورد که تکلیف و یا وظیفه نامیده می‌شود. از آنجائیکه اراده و خواستن با عقل ناب مطابقت می‌یابد، نوع وظیفه‌ای که ایجاد می‌کند از نوع بایستنی است که ضروری وغیر قابل انکار و یا چانه زنی می‌باشد. از اینروی، ماهیت بایستن با خواستهای مبتنی بر تمایلات طبیعی، آرزوها و تمایلات، و خواسته‌های مرتبط با تجربه احساسی تفاوت‌های بنیادین دارد. تفاوت در همان مطلق بودن فرمان بایستن قرار دارد. "مفهوم هر اصل عینی، تا جایی که برای خواست، موجد تکلیف باشد، فرمان عقل، نام دارد، و ضابطه فرمان همان بایستن ضروری و تام می‌باشد." (۴۱۳)



ماهیت و کارکرد هم نهادین کننده عقل ناب، اراده مستقل، و ضرورت تام امر بایستن، نظریه‌های شرطی و نسبی اخلاقی از جمله باورهای مرتبط به فلسفه اصالت سود و نیز نظریه‌های اخلاقی برخاسته از مذهب را به چالش می‌کشد. نظریه‌های مذهبی بویژه با ناکامی‌هایی در انجام منطقی خود همراه است. این که گفته شود که انسان موجودی خطاپذیر است و اغلب در اثر وسوسه‌های برخاسته از تمایلات طبیعی به سوی رفتارهای نکوهیده کشیده می‌شود، نقطه شروع

امیدبخشی برای اصلاح و تکامل اخلاقی است. همچنین این امر اخلاقی که هر انسانی به دلیل ماهیت خطاپذیرخود باید همواره از فرو افتادن در امور ناشایست، مراقبت نماید، نیز اتکای اخلاقی سودمندی است. بنابراین زندگی انسان بطور پیوسته در تلاشی در میان دو قطب متضاد تمایلات طبیعی و وسوسه‌های آن از یک سو، و فراخوان اقدام بر اساس فرمان عقل ناب از دیگر سو، قرار دارد. هدایت این تقلا و تکاپو میان دو قطب در اختیار کیست؟ پاسخ بی تردید بر اراده انسان قرار می‌گیرد. ولی پرسش دیگری که به میان می‌آید این است که مبنای این اراده چگونه تعریف می‌شود؟ بر خلاف سنت‌های اخلاقی مذهبی، اصالت سود، و یا قضایای شرطی، اخلاق وظیفه گرایی مبنای اراده را در ظرفیت تفّکر و اراده مستقل انسانی می‌داند. یک مثال می‌تواند این موضوع را بهتر روشنگر سازد. اگر فرمان اخلاق به پاداش و شناخت شایستگی منوط باشد، آن فرمان با زمینه‌هایی که اراده را بر می‌انگیزد ارتباط برقرار می‌کند. این ارتباط میان فرمان اخلاق و شرایطی که در آن متجلّی می‌شود، مطلق بودن فرمان را به تحلیل می کشاند. مثلاً باور به اینکه "تونیکی می‌کن و در دجله انداز"، اعتبار فرمان اخلاق را به سطح "که ایزد در بیابانت دهد باز" تقلیل می‌دهد. و یا نظریه‌های مذهبی اخلاقی پاداش آن جهانی نیز مطلق بودن فرمان را به محاسبه سود و زیانها تقلیل می‌دهد. هر دوی این مثالها نوعی تهاتر و سود طلبی فردگرایانه را مبنای قضاوت قرار می‌دهند. بی تردید عقل در سوق دادن این نظریه‌ها به سوی ارزیابی نتیجه و داوری‌های اخلاقی حاصل از آن نقش دارد. ولی این قوهٔ عقلایی بایستن اخلاقی را نه در ذات عمل نیکو، یعنی رفتار از جانب وظیفه مطلق، بلکه بر آینه‌های عمل نیکو قرار می‌دهد. بنابراین تفاوت‌های آشکار میان خواست و اراده نیک و امری پسندیده که در اثر حزم اندیشه ایجاد می-شود، وجود دارد. "همه امرها با واژه باید بیان می‌شود و ازاینروی بر رابطه (یا نسبت) یک قانون عینی عقل با یک خواست دلالت دارد، که این رابطه یانسبت، همان تکلیف است." (۴۱۳) در نگرش اول، عقل پاسخ منطقی تمایل طبیعی برای هدفی تعیین شده است، به همین دلیل ماهیتی محاسبه گرایانه به خود می گیرد. در دوّمی، که در آن نقل قول بدان استناد شد،عقل مستقل و قائم به ذات است پس هرگاه با خواستی نیکو فرمان به امری اخلاقی می‌دهد، از استقلال خاص خود بر خوردار است و به همین جهت می‌تواند تمایلات طبیعی را نیز در مسیری نیکو هدایت کند.

> آن چیزی در عمل نیکوست که خواست را به وسیله مفاهیم عقل، و در نتیجه نه از روی علل ذهنی بلکه به طور عینی، یعنی بر اساس اصولی معین کند که برای ذات خردمند به طور عام معتبر باشد. فرق است میان این نیکو [یا پسند یده] که تنها به واسطه احساس ناشی از علل صرفاً ذهنی،

که فقط نزد احساس این یا آن کس معتبر است، برخواست موثر می‌شود، و نه به عنوان یک اصل عقلی که برای همه معتبر [و مقرر] می‌باشد. (همان)

نظر به اینکه هر قانون عملی بر کاری نیکو دلالت دارد، و از این روی که بر هر نفس که عملش پذیرای حکم عقل باشد، واجب است، همه بایستن‌ها ضوابطی برای تعیین کاری که به موجب اصل خواستی که نیکوست، ضروری می‌باشد. اما اگر کار فقط ابزاری برای چیز خوب دیگری باشد، آنگاه بایستن اخلاقی فرضی خواهد بود. ولی اگر کار در ذات خود خوب، و به حکم ضرورت، اصل خواست و اراده ای انگاشته شود که با عقل مطابق می‌باشد، آن بایستن اخلاقی قطعی (غیرشرطی) است.

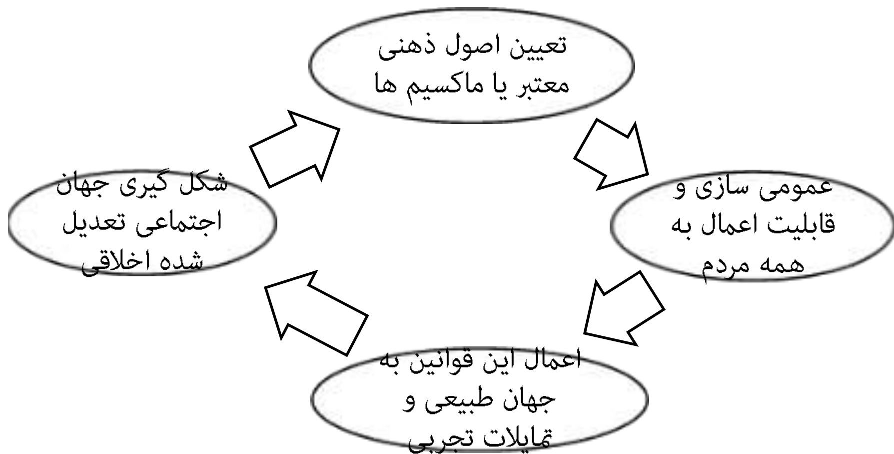
هر بایسته ای کاری را به طور فرضی [و شرطی] و یا قطعی فرمان می‌دهد. نوع نخست نماینده ضرورت عملی کاری ممکن است که وسیله ای است برای چیز دیگری که خواسته شده باشد (یا دست کم چیزی است که آدمی ممکن است آن را بخواهد). بایسته قطعی نماینده کاری است که به ذات خود و بدون مناسب و با غایتی دیگر، ضروری باشد، یعنی به طور عینی ضروری باشد. (۴۱۴)

فرمان مطلق اخلاق (بایسته قطعی) رابطه میان عقل و تمایلات طبیعی را توسط همان اراده آزاد انسانی، در کنترل خود می‌گیرد. به عبارت بهتر، اراده داشتن یعنی توانایی برای پذیرفتن فرمان مطلق عقل ناب و عمل به اجرای آن است. به همین دلیل می‌توان گفت که فرمان اخلاق همان اصول عقل عملی هستند که به عنوان فرمان رفتار اخلاقی توسط آدمیان تجربه می‌شود. از آنجائیکه اینگونه اصول عقل عملی ممکن است توسط انسان نادیده گرفته شوند، یا ماهیت آنها به درستی ادراک نشود، می‌بایست به ماهیت امر اخلاقی دقت کافی داشته و دریافت که آیا آن امر مطلق و از جانب عقل ناب است، و یا شرطی و ناشی از عقلانیتی محاسبه گر که فرمان شرطی بایستن اخلاقی خود را به لحاظ تحلیلی در معنی شرایطی که در آن باید اجرا شود، توضیح می‌دهد. به عنوان مثال می‌گوییم که اگر بخوبی درس بخوانیم، و تحصیلات را به اتمام برسانیم، از مزایای آن منتفع می‌شویم. یا اگر هدفی را در زندگی دنبال می‌کنیم، باید وسیله و ابزار آنرا هم فراهم آوریم. این نوع اوامر ممکن است جهانشمول و عقلایی به نظر برسند، ولی در همه شرایط نمی- توانند الزام آور باشند. به همین دلیل برای ادراک امر مطلق و تاکیدی باید از محدودیتهای شرایط

حاکم بر رفتار فراتر رفته و به مطلق و ضروری بودن آن اوامر توجه داشت. بنابراین "کار خوب انجام دهید تا نتیجه بگیرید." هرچند در عقلانیت مشترک فرمانی پسندیده برای اینگونه اوامر شرطی می‌توان یافت. اما در همه حال باید فرمان عقل ناب اخلاقی دقت داشت که می‌گوید "کار خوب انجام دهید چرا که این یک بایستن مطلق" است صرفنظر از اینکه نتایج و پیامدهای آن چه می‌باشند.



بایستن مطلق ویژگی اخلاق وظیفه شناس و نقطه مرکزی اهمیت عقل عملی است. بنابراین نمی‌توان به بهانه تغییر شرایط، تمایلات و یا اهداف الزام آور بودن آنرا نادیده گرفت. آنچه که باید خاطر نشان ساخت این است که این الزام آور بودن امر اخلاق از خواست خوب و از جانب وظیفه سرچشمه می‌گیرد، با آگاهی انسان از اراده خوب می‌آمیزد، و در جهان عینی به آدمیان جهت داده و مسیر اخلاقی را نشان می‌دهد. بنابراین دستورات عقل ناب از این جهت دریافت می‌شود که اراده لازم برای ادراک آنها بوجود آمده است. این ادراک مسیر داوری‌های اخلاقی را نیز روشنگر ساخته و آدمیان را در آن مسیر هدایت می‌کند. به همین دلیل جهانی اجتماعی ساخته شده است و قواعد آن همه در اختیار اراده آزاد انسانی است براساس رفتار اخلاقی برخاسته از اوامر عقل ناب اقدام می‌کند.



در این نگرش به اخلاق، اوامر مطلق نه تنها نوع سیاستگذاری را تعیین می‌کند، نوعی قاعده رفتاری را نیز ایجاب می‌کنند که موجب آن اگر فرد نتواند با سیاستگذاری‌های مربوط اخلاقی نیز خود را تطبیق دهد، نمی‌تواند از قواعد رفتاری حاصل از آن سرپیچی نماید، زیرا که نمی‌تواند قوهٔ تفکر مستقل خود را انکار کند. به عبارت بهتر، فرمان عقل بایستنی اخلاقی را تجویز می‌کند که با اراده آزاد خود فرد شکل گرفته است و لذا هر قاعده‌ای که تجویز می‌کند امری مطلق و ضروری و قابل اجراست. "ما این بایستن را نه برای مقصدی نامسلّم و صرفاً ممکن، بلکه برای مقصدی ضروری می‌دانیم که می توانیم آن را با قطعیت و روشی پیشین در نیّت هر انسانی، از آن رو که به هستی او وابسته است، موجود انگاریم." (۴۱۶) باید بازتاکید کرد که به همین دلیل اوامر مطلق اخلاقی برای همه آفریده‌گان عاقل ضروری و اجتناب ناپذیر است. ولی چون این ضرورت ذاتی قوهٔ عقل ناب است، ادراک و رفتار از جانب، آن عین اراده آزاد انسانی است.

بار دیگر پرسش مطروحه پیشین ذهن را به خود مشغول می‌دارد. اگر انسان عاقل فقط از جانب فرمان مطلق برانگیخته می‌شود، آیا به این معنی است که فرمان اخلاق به معنی نادیده گرفتن تمایلات طبیعی انسان است؟ آیا این اخلاق به معنی تارک دنیا شدن و رهبانیت نیست؟ اگر فرمان عقل ضروری و مطلق می‌باشد، چگونه رشد و شکوفایی انسان به عنوان آفریده‌ای واقعی و

طبیعی امکان‌پذیر می‌شود ؟ چگونه اوامر مطلق امکان دارند؟ دقّت به مطلق بودن فرمان عقل اخلاقی نشان می‌دهد که این اخلاق وظیفه‌شناسی تمایلات طبیعی را نادیده نمی‌گیرد، بلکه می‌خواهد با قرار دادن آن تمایلات تحت فرمان عمل را گمراهی‌ها و سوء استفاده‌ها را زیر عنوان نسبی گرایی اجتماعی و فرهنگی و یا اولویت های مذهبی، مسدود کند. هر نوع تضاد میان تمایلات طبیعی و فرمان عقل در درون خود محکوم به نابودی است. منظور این است که نمی‌توان تمایلات طبیعی را بر اساس خواسته‌های کاملاً فردگرایانه توجیه کرد، اما به عنوان آفریده‌ای عاقل فرمان آنرا با اراده ای آزاد انکار کرد. فرضاً برای اینکه در محاسبه سود و زیان، آسیب نبینیم، می‌توانیم حقایقی را پنهان و یا به تعبیری دروغ گوئیم. حال جهانی را فرض کنیم که همه آدمیان بر اساس همان عقلانیت محاسبه‌گر دروغ می‌گویند. آیا این جهان قابل اعتماد و به لحاظ اخلاقی قابل اتکاء است؟ آیا این جهان به لحاظ اجتماعی ساخته شده جایی برای حیات و یا ما معنی و رشد و شکوفایی همه انسانها فراهم می‌آورد؟ چنین پرسشی این اندیشه را بار دیگر روشن می‌سازد که عامل عقلایی ضرورت با خواست و اراده خوب برانگیخته می‌شود، بنابراین جهانی را اراده می‌کند که در آن برای همه جا برای رفتار عقلایی و بنابراین اخلاقی وجود دارد. برای ایجاد این جهان فقط یک بایستن وجود دارد: "تنها بر اساس آیین رفتاری اراده و اقدام کن که بتواند برای همه قابل اراده حصول، و شدنی باشد." (۴۲۱) به سخن بهتر اگر انسان عامل عقلایی است، یعنی با قوهٔ عقل برانگیخته می شود، بر اساس اراده آزاد خویش خود را به قانون اخلاقی مطلق مقیّد می‌سازد. یعنی اینکه قوهٔ عقل خود قانون ساز است و این قانون فرامین مطلقی را صادر می‌کند که برای همه انسانها قابل درک است. از اینروی پذیرش آن با اراده تام آزاد انسان انجام می‌شود.



اصل انسانیت

آزادی باید همانند ویژگی اراده همه آفریدگان خردمند پیش‌گزاره شود.
کانت، *بنیادهای مبعدالطبیعه اخلاق*

چکیده

اصل انسانیت نقطه اتکای امروزین گفتمان حقوق بشر در اندیشه‌های اخلاقی کانت است. اساس اندیشه در این فرمان اخلاقی قرار دارد "چنان رفتار کن که آیین رفتار تو، به اراده خودت یکی از قوانین عام و جهانشمول باشد." (۴۲۱) این فرمان راهنمایی برای رفتار منطقی انسانها نسبت به خود و دیگران است. بنابراین فرمانی موگّد است که به عنوان یک اصل اخلاقی باید برای همه آفریدگان خردمند قابل احترام و اجرا باشد. هدف از این فرمان این است که همه انسانها دریابند که قاعده‌ای اخلاقی بر جهان حاکم است و بدون دریافت این قاعده به سختی می‌توان از آدمیان رفتاری اخلاقی و برمبنایی ثابت و استوار انتظار داشت. این قواعد امری رفتاری همه را بر می‌انگیزد تا یکدیگر را به عنوان آفریدگانی قائم به ذات دانسته و این دانستن را به یقین در همه امور و حالات زندگی با ثبات قدم دنبال نمایند. این بایسته اخلاقی قانون عملی رفتار را تعیین می‌کند. بنابراین درحالی که اصول اراده اخلاقی همگان را به احترام به انسان فرا می‌خواند، اجرای چنین فرمانی نیازمند قانونی عملی است که آنرا در همه ابعاد حیات اجرا نماید. در حقیقت این فرمان حاصل آن ضرورتی است که لازمه اصل اراده می‌باشد. نظر به اینکه این فرمان عام بوده و همه آدمیان به دلیل داشتن قوۀ تفکر و اراده آزاد به آن

فرا می‌خواند، ماهیتی جهان شمول دارد و به آحاد افراد انسان در هر کجای دنیا که باشند، جاری و ساری می‌باشد. برآیند ساده این فرمان این است که هرگز نباید دیگران را به عنوان ابزاری برای تامین اهداف خود در نظر بگیریم زیرا که چنین رفتاری با دیگران نقض هویت انسانی آنها همراه است. یعنی اینکه اگر با دیگران رفتاری برخلاف حیثیت انسانی داشته باشیم، گویی اینکه با برتری خویش نسبت به آنان رفتار کرده و در حقیقت فرمان موکد عقل خویش را فراموش کرده‌ایم. این امر هویت انسانی فرد را نیز مخدوش می‌کند. بنابراین هم اصل ذهنی اراده وهم فرمان حاصل از آن ماهیتاً ویران می‌شود. این درحالی است که اصل در فلسفه وجودی انسان به عنوان آفریده‌ای با استعداد عقلایی این است که بر اساس اوامر موکد اخلاقی که حاصل از اراده آزاد اوست، با دیگران رفتار نماید.

کلیدواژه ها: اوامر مطلق، عاملیت مستقل، عقل بنیادین، قانون جهان شمول، اخلاق وظیفه‌گرا، اصل عملی اراده، انگیزش و تکلیف، کرامت و حیث

مقدمه

برای توضیح فرمان موکد عقل درباره رفتار انسانی بازگشتی به تعریف خواست و اراده ضروری است. بیشتر کانت توضیح داده بود که خواست میان اصل پیشین خرد، که صوری است، و اصل پسین خرد، که مادّی است، قرار دارد. مانند اینکه اراده وخواست در تقاطع دو راه قرار گرفته‌اند. از یک سو باید توسط چیزی معین شود، واز دیگر سو باید توسط اصل ذهنی اراده معّین شود واین هنگامی است که رفتار از جانب وظیفه انجام گیرد. در حقیقت هر چند که خواست با ارزش آنی است که توسط اصل پیشینی، یا اصل ذهنی اراده، برانگیخته می‌شود، انگیزش اصلی نهفته در آن باید بر پایه وظیفه قرار گیرد. ولی همان اصل پیشینی، انگیزش و یا نیروی لازم برای صورت عقل را نیز فراهم می‌آورد. بنابراین هر چند ممکن است نظریه اخلاقی کانت به عنوان صورت گرا و یا فورمالیزم تعریف شود، این نکته مهم را نمی‌توان نادیده انگاشت که وی به بعد عملی اخلاقیت یعنی انگیزه ها برای رفتار نیز توجه و دقّت کافی دارد. در حقیقت هرچند که قوانین اخلاقی را عقل فرمان می‌دهد، و این فرمان به شکل تکلیف برای همه آدمیان ظاهر می‌شود، در عین حال انجام عمل بر اساس آن فرمان‌ها را نیز ضروری می‌سازد. این ضرورت انجام تکلیف به خودی خود با احترام به قانون عملی می‌گردد. گواینکه اصل نظری اراده به همراه اصل عملی هم ماهیت وظیفه و هم زمینه عمل به آن را فراهم می‌آورند. به

همین دلیل رفتار اخلاقی از هر نوع محاسبه نتایج حاصله باید مبرّا باشد. معیار خوبی و یا بدی رفتارها باید در خود عمل انسان و نیّت‌های نهفته در آن و نیز انطباق آن با عقل عملی یعنی رفتار کردن از جانب وظیفه جستجو شود.

دقّت نظر در این اندیشه‌ها نشان می‌دهد که همه آدمیان به دلیل قوهٔ تفکر خود می توانند قواعد کلّی اخلاقی را درک کنند و این ادراک بدون دخالت قوای حسّ و تجربی تامین می‌شود. به عبارت بهتر عقل تنها و به خودی خود رفتارها را معین می‌کند و حکم ضرورت انسان را بر می‌انگیزد تا بر اساس فرمان عقل عمل کند. نکته بدیلی در این ارتباط وجود دارد و آن این است که زمینه ذهنی عمل بر اساس وظیفه انگیزه‌ای را بوجود می‌آورد که در حیطه عمل اراده را باعث می‌شود. بنابراین "تمایز میان غایات ذهنی[1] که بر پایه انگیزه قرار دارند، و غایات عینی[2] که بر اراده عملی استوار می‌شود برای همه انسانهای خردمند یکسان است." (۴۲۷) این گزاره نشان می‌دهد که ماهیت اخلاق به وابسته بودن امر پسینی، یعنی تجربه، به امر پیشینی، یعنی فرمان مطلق عقل ناب وابسته است. بنابراین، اوامر مطلق آنانی هستند که در ذات خود از تجربیات حسّی جدا بوده و استقلال دارند، هر چند که در عالم پدیداری اعمال می‌شوند. این توانایی برای برانگیخته شدن با عقل ناب نشان می‌دهد که اوامر عقل نه تنها مطلق می‌باشند، اساساً امکان وجودی دارند زیرا که برای همه آدمیان قابل ادراک، معتبر، و ضروری هستند. در نتیجه اگر انسان می‌تواند بر اساس فرمان عقل ناب برانگیخت ه شده و اقدام نماید، به پذیرش آن فرامین نیز موظّف است. این وظیفه عین آزادی اراده اوست.

مطلق بودن اوامر عقل ناب به بهترین شکل عنوان اوامر مطلق را به خود گرفته است و ویژگی آنان این است که ماهیتی که از طریق فرآیند تصمیم گیری حاصل شوند را، ندارند. بلکه دارای ماهیت و ساختاری ضروری هستند که الزامات اخلاقی مطلق و غیر قابل گفتگویی را فرمان می‌دهند. در صورت فقدان یک چنین ضرورت الزامی، آن فرمانهای اخلاقی به اوامر شرطی که در شرایط مختلف زمانی و فرهنگی قابلیّت تغییر دارند سقوط می‌کند. این آرمانهای شرطی ویژگی-های جهانشمولی و ضروری نمی‌توانند داشته باشند، به همین دلیل ارزش اخلاقی آنان از خواست خوب بی قید و شرط عدول کرده و خوب بودن نیّت را به منافع فردی محاسبه گرایانه تقلیل می‌دهد. در حقیقت ارزش اخلاقی اینگونه اوامر به نتایج و منافعی که در اثر اجرای آن حاصل می‌شود، معیّن می‌شود.. به عنوان مثال گفته می‌شود "با مردم همان رفتاری را داشته باش که

[1] Subjective ends
[2] Objective ends

انتظار داری با تو داشته باشند". در این نوع اوامر شرطی به وضوح ماهیت تهاتری نتیجه اخلاقی نمودار است زیرا که خوب بودن عمل اخلاقی نه قائم به ذات بلکه به وجود نتایج حاصل از آن وابسته می‌باشد. در این مثال، این انگیزش‌های فردی است که خواست ارادی را برانگیخته و فرمان اجرای آنرا صادر می‌کند. به همین دلیل وظیفه اجرای فرمان با دیدگاه‌ها و منافع فردی پیوند می‌یابد و در نتیجه ویژگی جهانشمولی و ضروری خود را از دست می‌دهد. عقلانیت نهفته در اینگونه اخلاق، هر چند که از محدودیتهای متافیزیکی پیشین رهایی یافته است، و در واقع جامه عقلانیت روشنگر به خود گرفته است، اصالت وجودی خود را به محاسبات و انگیزش‌های فردگرایانه منوط می‌سازد. ممکن است که چنین اخلاقی، توضیح عقلایی خود را در انگیزش‌های ناخودآگاه قرار دهد. در هر دو مورد عمل اخلاقی از ضرورت وجودی و جهانشمولی فاصله گرفته و ارزش خود را به شرایطی که در نزد عمل کننده فرض شده‌اند، تقلیل می‌دهد. این در حالی است که اوامر مطلق ضرورت اخلاقی خود را بر مبنای عقلایی بنیادینی قرار می‌دهند که به موجب آن فرد خوش فکر، خردمند، و حقیقت‌جو بوده می‌خواهد در مسیر درست عقلایی و عادلانه قدم بردارد. در نتیجه در حالی که هر سه نوع عقلانیت را در فرا راه خود قرار می‌دهد، عقلانیت محاسبه گر و نیز عقلانیت تشریحی حاضر در ضمیر ناخودآگاه خود را تابعی از عقلانیت مطلق نهفته در اوامر اخلاقی قرار می‌دهد.

برای ادراک عقلانیت مطلق و زیربنایی اوامر اخلاقی فرآیندی بوجود آید که در آن قانون اخلاقی بتواند خود را به عنوان اصل آزادی اراده به نمایش بگذارد، به گونه‌ای که آفریدگان عاقل روشنگر بتوانند آنرا به عنوان اصولی عالی و جهانشمول به رسمیت بشناسند و بر اساس آنها اقدام کنند. این‌ها افرادی هستند که هر چند ممکن است شرایط پیرامونی بر اراده آزاد تاثیر بگذارد، ولی اینچنین تاثیراتی نمی‌تواند مانع از تصمیم خوب و اراده آزاد مطلق آنان بشود. اینان انسانهای صادق و خوش فکری هستند که اوامر مطلق اخلاقی را نه تنها به لحاظ عقلایی، بلکه بطور شهودی، شناخته و در قضاوتها و رفتار خود بکار می‌گیرند. فرآیندی که می‌تواند این شناخت اوامر مطلق را فراهم سازد از چهار مرحله عبور می‌کند:

مرحله اول: فرد اصل ذهنی تصمیم را برای خود بر می‌گزیند. این مرحله‌ای است که او ظرفیت عقلایی خود را به نمایش می‌گذارد. ولی توانایی آن اصل هنوز فرد گرایانه بوده و در اراده او حضور دارد. از آنجائیکه این اصل برای انجام عملی خوب فرض شده است، برای هر فرد صادق وحقیقت جو ضروروی می‌باشد. با این وصف هنوز دامنه این اصل در اراده فرد مفروض می‌باشد.

مرحله دوم: در این مرحله حیطه اصل ذهنی تصمیم و اراده به دامنه‌ای عمومی و فراگیر تبدیل می‌شود. در نتیجه ماهیتی ضروری و جهان شمول به خود می‌گیرد که به هر کس و در هر شرایطی قابل اعمال می‌شود. این عمومیت، اصل ذهنی اراده را به اصل عینی و قانون تبدیل می‌سازد. این قانون برای هر انسان عاقل و حقیقت‌جو قابل ادراک و اعمال می‌باشند.

مرحله سوم: احترام و اقدام بر اساس اصل عملی اخلاق بر قانون طبیعت اعمال می‌شود. منظور این است که جهانی ساخته می‌شود که اراده آزاد انسان زیر بنای آن است و قانون مطلق اخلاق نیز بر آن نظارت و حکمرایی دارد.

مرحله چهارم: نظم جدید اجتماعی، قوانین اخلاقی خاص خود را به وجود می‌آورد و ضرورت اعمال آن برای همه اعضای جامعه، یعنی همه آنهایی که فهم عقلایی اجتماعی دارند، ایجاب می‌شود.



بعد از عبور از این چهار مرحله، امر شرطی و عقلانیت نهفته در آن جای خود را به امر مطلق می‌دهد. در این شرایط، همه آدمیان خردمند مصمم می‌شوند تا به عنوان افرادی با اخلاص و اراده خوب، خود را به عنوان عنصری از آن جهان ساخته شده و نظم حاکم بر آن قرار دهند. اینها می‌دانند که می‌توانند قادر باشند تا چنین جهانی را اراده کنند. بنابراین اگر این چنین ظرفیتی برای اراده‌ای آزاد برای ایجاد جهانی اجتماعی بر اساس اصول اوامر مطلق اخلاقی در همه افراد وجود دارد، آنها به دلیل همین ظرفیت عقلایی می‌توانند جامعه عادلانه را برای حفاظت از اصل انسانیت بنا نهند. این امر نشانگر برتری عقل عملی خالص بر عقلانیت مبتنی بر تجربیات حسّی و شرطی می‌باشد. مثال‌هایی از کتاب بنیادهای ما بعدالطبیعه اخلاق میتواند اهمیت فرآیند تجربه اخلاقی را بهتر توضیح دهد. کانت در پاراگراف ۴۲۲ می‌گوید فردی را در نظر می‌گیرد که از روی ناچاری می‌خواهد وام بگیرد در حالی که می‌داند قادر به پرداخت آن نیست، پرسشی که در فرا

راه این فرد قرار می‌گیرد این است که آیا این اقدام از جانب اراده او انجام می‌شود، مبتنی بر اساس اصل نیت خوب وظیفه اخلاقی می‌باشد یا نه؟ در تحلیل و توضیح این شرایط همان چهار مرحله فرآیندی پیشین می‌تواند یادآوری شود.

در مرحله اول آن فرد از انگیزشی تصمیم خود را می گیرد که ضرورتاً نمی‌تواند با اصل ذهنی اراده مطابقت داشته باشد. او می‌داند که فقط برای رهایی از مشکل چنین تصمیمی را آغاز می‌نماید. ولی این تصمیم نمی‌تواند معیارهای عقل عملی خالص را که بنیاد اوامر مطلق اخلاقی می‌باشند را مجاب کند.

در مرحله دوم او ممکن است تصور کند که چنین تصمیمی برای هر کس که دچار اضطرار باشد امکان تحقّق دارد. پس هر کس مجاز است به قول داده شده عمل نکند. بنابراین انجام وظیفه منوط به شرایط می‌باشد.

در مرحله سوم این شرایط عمومی می‌شوند در حالیکه جهان ساخته شده حاصل از آن نمی‌تواند بر پایه‌های مستحکمی استوار گردد.

در مرحله چهارم به نقض سه مرحله پیشین ختم می‌شود. نمی‌توان جامعه‌ای را به وجود آورد که در آن تعهد به امر مطلق اخلاق فراموش شود حتّی اگر شرایط اضطراری چنین زمینه‌ای را فراهم آورند.

بنابراین بدعهدی، دروغگویی، فریب کاری، بی تفاوتی نسبت به حقوق دیگران، و سایررفتارهای نادرست نمی‌توانند مبنایی برای شکل‌گیری یک جامعه اخلاقی سالم باشند. آدمیان عاقل و خردمند همه می‌دانند که قادر به اقدام صحیح هستند و به همین دلیل نمی‌توانند بر خلاف قانون مطلق اخلاقی عمل کنند. آنها بر اساس آزادی کامل اراده عمل به عقل عملی خالص را مبنای رفتارهای خود قرار می‌دهند. هر انسان عاقلی بر مبنای اوامر قطعی اخلاق رفتار می‌کند و این یک بایسته‌ای است که با هویت انسانی همراهی دارد.

فرامین مطلق اخلاقی

بایسته اخلاقی قابل درک و انطباق توسط عامل انسانی عقلایی، محتوی فرمان اخلاقی مطلق را شکل می‌بخشد. این بایسته محتوی آن چیزی است که از انگیزش وظیفه سرچشمه می-گیرد "هر کس باید بخواهد که آیین رفتارش، قانون عام باشد." (۴۲۴) این فرمان که از وظیفه اخلاقی هر کس سرچشمه می‌گیرد، در حقیقت امکان تحقق هم دارد زیرا که از اصل ذهنی اراده به اصل عینی اراده دگرگون گشته و چهره عمومیت به خود می‌گیرد. از اینروی اصل عملی عقل با آیین رفتار، که همان اصل ذهنی اراده است، مطابقت می‌نماید. در نتیجه اثبات می‌شود که وظیفه اگر بناست که دارای اهمیت قانون فرمانگذار باشد باید "به شکل بایسته مؤکّد، و نه به هیچ روی فرضی و یا مشروط باشد." (۴۲۵) بنابراین، وظیفه‌ای که از روی همدردی با دیگران اراده را به حرکت وامی‌دارد نمی‌تواند محتوی فرمان مطلق اخلاقی را تعیین کند. زیرا که معلوم نیست نیت و خواست نهفته در آن چگونه شکل گرفته است. البته کمک به دیگران امر اخلاقی قابل ستایشی می‌باشد و بطور عمده در همه فرهنگ‌ها و در طول تاریخ در تعاملات اجتماعی حضور داشته است. با این وصف فرمان اخلاقی مطلق آنی است که انگیزش خود را وظیفه احترام به انسانها و کرامت و ارزش ذاتی آنان قرار می‌دهد. بنابراین کمک کردن اصیل به عنوان یک امر اخلاقی آنی است که از ناحیه دوست داشتن انسانها ناشی می‌شود و سپس با اجرای آن به فضیلتی اجتماعی تبدیل می‌شود. این قانونی برای همه ذات‌های خردمند است که تصمیمات خود را بر اساس آیین‌های رفتاری تنظیم و داوری می‌کنند که به خودی خود در حکم قوانین عام و جهانشمول می‌باشند. (۴۲۶)

بنابراین، این ضرورت وجود دارد که به انگیزش برای اقدام بر اساس وظیفه دقت نظر کافی مبذول شود. در همان مثال کمک کردن به دیگران، هر چند که رفتار بر اساس وظیفه‌ای اخلاقی استوار است، موجب اصلی آن ممکن است اصلی ذهنی باشد که در شرایط خاصی اراده را بر انگیزد. فرضاً در عالم تجربی با دیدن زندگی کسانی که به کمک نیاز دارند، افرادی برانگیخته می‌شوند تا کمک‌های خود را به سوی آنها روانه دارند. این انگیزش نسبی بوده و وظیفه حاصل از آن نیز مشروط به احساس همدردی می‌باشد. بنابراین نمی‌توان امری مطلق باشد. ولی پرورش این فضیلت در خود که همه آدمیان دارای ارزش ذاتی برابر هستند، انگیزشی را برای دریافت فرمان وظیفه ایجاد می‌کند که برای هر ذات عقلایی قابل اعتبار است. در این مورد است که بایسته اخلاقی ماموریت خود را از سنجش نتایج و بازتابهای عمل کمک کردن جدا می‌کند. بلکه عمل اخلاقی فقط به این دلیل که از ناحیه وظیفه برای فرمان مطلق عقل سرچشمه می‌گیرد معتبر

می‌باشد. البته این پرسش ممکن است مطرح شود که هر انگیزه‌ای هدفی در خود دارد، پس چگونه می‌توان این هدف را نادیده گرفت؟ آیا عقل به خودی خود می‌تواند این هدف یا غایت را در انجام وظیفه اخلاقی نادیده انگارد؟ به عبارت بهتر، اگر عقل به خودی خود رفتارها را تعیین می‌کند، آیا می‌تواند به حکم ضرورت هدف نهایی از رفتار برای انسانهای هدفمند را به فراموشی سپارد؟ از همه مهمتر همه انسانها نه تنها موجوداتی عقلایی، بلکه دارای ویژگی‌های طبیعی احساسی و عاطفی هستند و بر اساس همین ویژگی‌هاست که رفتارهای آنها از شرایط محیطی تاثیر می‌پذیرد. پس چگونه می‌توان چنین ویژگی‌های غیر قابل اجتناب را از محدوده عمل به فرمان اخلاق جدا ساخت؟ چگونه می‌توان احساس درد و یا لذت را نادیده انگاشت؟ چگونه می‌توان آرزوها و امیال طبیعی که لازمه اصلی سعادت انسانی هستند را به عقلانیت محض تسلیم کرد و چشم بر روی آنچه با همه وجود احساس می‌شود فروبست؟

در توضیح موضوع امر مطلق اخلاقی باید به دو بعد صوری و مادی ناظر بر انگیزش برای عمل اخلاقی توجه داشت. همانگونه که قبلاً توضیح داده شد. زمینه ذهنی اراده برای انجام کاری انگیزه نام دارد که بعد مادی امر اخلاقی را در بر می گیرد. زمینه عینی اراده با محرّک، و یا بعد صوری اراده را شامل می‌شود. این تمایز میان ذوات ذهنی که بر انگیزش قرار دارند، و اهداف عینی که بر محرک استوار می‌باشند، برای درک موضوع مهم می‌باشد. "اصول عملی چون از اهداف ذهنی تجرید شده باشند، صوری هستند، و چون همین اهداف در نتیجه انگیزه‌های خاص عمل را مفروض دارند، مادی می‌باشند." (۴۲۷) کانت توضیح می‌دهد که هرگاه ذوات خردمند اهدافی را در رابطه با آثار و نتایج اقدامات خود اراده نمایند، ارزش اخلاقی آن بی‌تردید نسبی می‌باشد زیرا که رابطه آنها با تمایلات فرد شکل می‌گیرد و نمی‌تواند از قواعد عام تبعیت نماید. اینان همه منشاء بایسته‌های فرضی هستند. ولی اگر اراده از جانب خواستی برانگیخته شود که در ذات خود ارزش داشته باشد، همانند اراده برای کمک کردن به انسانها به دلیل کرامت ذاتی آنان، تنها اینگونه اهداف می‌توانند سرچشمه قوانین قطعی امر مطلق باشند. (همان) برای توضیح روشنتر این موضوع می‌توان هدف نهفته در انگیزش برای اقدام کردن را با تقسیم‌بندی متفاوتی مورد تحلیل قرار دارد. هر گاه از امر مطلق سخن به میان می‌آید، منظور نظام اخلاقی است که با فرمان عقل شکل می گیرد. و بنابراین از هر نوع هدف از پیش تعیین شده مبرّا است. به همین دلیل است که این نظام فکری به اخلاقی وظیفه‌گرایانه موسوم است. ولی هنگامیکه به انگیزش در برانگیختن اراده برای اقدام بر اساس امر اخلاقی می‌رسیم، داشتن هدف در مرکز انگیزش امری انکار ناپذیر می‌شود. آیا تضادی ذاتی میان این دو نگرش وجود دارد؟ یعنی اینکه اخلاق مطلق از درون دارای تضادی ذاتی است؟ ولی این تضادها ناشی از درک نادرست فلسفه اخلاقی اوامر مطلق می‌باشد،

چرا که اخلاق وظیفه گرایی ضرورتاً به معنی انکار هدف نیست بلکه هدف خود محل منازعه می‌باشد. به همین دلیل می‌توان نوعی مقوله بندی برای تعیین هدف در نظر گرفت.

الف: هدف می‌تواند قائم به ذات باشد و دقیقاً همین هدف است که مبنای اعتبار امر مطلق است. ای ن هدفی است که از تمایلات طبیعی مبرّا است و درنتیجه برای همه مردم در همه شرایط اعتبار دارد. آنها اهدافی هستند که "وجودشان به خودی خود، و به نحوی مستقل، هدف و غایت می‌باشد." (۴۲۸) به عبارت دیگراهدافی هستند که نمی‌توانند توسط اهداف و غایاتی دیگر جایگزین شوند. اینگونه اهداف انگیزشی را ایجاب می‌کنند که اراده را از طریق قوهٔ عقل میسر می‌سازد.

ب: هدف خودکفا نوعی غایت در اندیشه اخلاقی است که باید توسط عقل ایجاد شود. بنابراین در نقطه مقابل هدف قائم به ذات قرار می‌گیرد. منظور این است که بر خلاف هدف قائم به ذات که وجود دارد واراده را بر می‌انگیزد، غایت خودکفا باید ایجاد شود، یعنی باید ماهیتی ساختاری داشته باشد. همانند جامعه دمکراتیک متشکل از شهروندان آزاد، که باید توسط آنان تاسیس شود. مقداری بیشتر توضیح دهیم. هدف قائم به ذات اراده آزاد ذوات عقلایی را بر می‌انگیزد، و سپس همان ذوات عقلایی آزاد تاسیس جامعه آزاد را به عنوان هدفی برای خود بر می گزینند. اولی هدفی در خود و قائم به ذات، ولی دوّمی وجودش به اولین هدف وابسته می-باشد. به سخن دیگر اولی بر اساس اصل عقلایی ناب هستن خود را می‌یابد. بنابراین در خود قانون نهفته است. د وّمی اهداف اراده را معّین می‌سازد. هدف قائم به ذات ارزش تمایی انسانیت، یعنی کرامت و حیثیت او را در بر می‌گیرد و لذا مانعی ا بر سر راه استقلال ارادی فرد نیست چرا که آن هدف در ذات استقلال ذات عقلایی مستتر می‌باشد.

پ: هدف ممکن است دارای ارزش مطلق باشد، یعنی اینکه نمی‌تواند مقایسه و جایگزین شوند ارزش ذاتی و مطلق این هدف در قوهٔ عقلایی قرار دارد و همین هدف است که ذات خردمند را مطیع قانون می‌سازد، یعنی قانونی که خود ذات خردمند بوجود آورده است.

هرگاه این سه هدف در امتداد یکدیگر قرار گیرند، علی رغم نوعی تفاوت در سلسله مراتب ارزشی آنان، همه انسانیت را حایز ارزشی قائم به ذات در خود در نظر می‌گیرد. در حقیقت، این ارزش انسانی است که هدف قائم به ذات و مبنای اهداف خود کفا و پیوسته با اهداف مطلق می‌باشد. به همین دلیل انسان دارای این ویژگی‌های هدفمندی نمی‌تواند با انگیزش‌ها و یا اهدافی برانگیخته شود که مشروط به ویژگی‌های خاصی باشند. انسان خردمندی که تابع امر مطلق است،

به دلیل اینگونه اهداف مطلق، قوانینی را نیز بر می‌گزینند که دارای ارزشی نامشروط و بی مانند می‌باشند. اینگونه اهداف در متن و توضیح اوامر مطلق اخلاقی شایسته احترام و ارجی هستند که هر ذات خردمند برای آنها قایل است. "پس استقلال عقلایی خرد بنیاد شرف طبیعت انسانی و هرگونه طبیعت خردمند است." (۴۳۵) همچنین انسان تنها هدفی است که دارای ارزش مطلق است و اهداف اخلاقی را نیز با اراده آزاد کامل معّین می‌سازد. در حقیقت می‌توان گفت که انسان هدفی در خود می‌باشد و از این بابت دارای ظرفیتی برای تعیین اهدافی است که به موجب آن جهان اجتماعی خود را می‌سازد. در عین حال ظرفیت عقلایی انسان برای او توانایی احترام به قانون و عمل بر اساس وظیفه به عنوان تنها انگیزش برای اراده را فراهم می‌آورد. این تمایل و استعداد انسان بودن برای همه ذوات عاقل وجود دارد و همه آنها می‌توانند اینچنین اراده آزادی داشته باشند. همین انسانیت مسئولیت اخلاقی را نیز تولید می‌کند و پایه‌ای می‌شود برای خواست و نیّت خوب برای خوب بودن انسانی.

آنچه که از اینگونه استدلال حاصل می‌شود این است که انسان فراتر از فطرت ذاتی خود نیز توان اراده و مقایسه کردن دارد، زیرا توان دارد تا با اراده خویش جهان اجتماعی ساخته شده توسط خود را نیز اراده کند. هنگامی که چنین اراده‌ای برانگیخته می‌شود، در حقیقت به انگیزه‌ای اخلاقی پاسخ گفته می‌شود. به عبارت روشنتر می‌توان گفت که انسانیت چیزی نیست مگر داشتن ظرفیت برای انتخاب آزاد و در پناه عقل عملی در اینجا باز هم به همان توضیح پیشین باز می‌گردیم که امر مطلق و غایت بدون قید و شرط برای همان انسانیت لازم و ملزوم یکدیگر می‌باشند. این هدف مطلق خود انسان است، و بدون استثناء برای همه انسانهای خردمند نافذ می‌باشد.

> اگر چیزی را فرض کنیم که وجود آن در نفس خود ارزشی مطلق داشته باشد، یعنی چیزی که چون در نفس خود غایت (هدف) است می‌تواند سرچشمه قوانین قطعی باشد، آنگاه این چیز، و فقط این چیز، می‌تواند منشأ بایسته تاکیدی ممکن، یعنی قانون عملی باشد. (۴۲۸)

علت این چنین اندیشه ای نیز این است که همه ذوات عاقل اصل انسانیت را که بهترین همه ی خوب‌ها در جهان است، به عنوان هدف خود انتخاب می‌کند. به همین دلیل، و بطور یقین، انسان به دلیل داشتن اراده آزاد و ظرفیت برای انتخاب بر اساس عقل عملی، هم منبع قانون و هم موضوع قانون می‌شود. اراده ظرفیت لازمه را برای او فراهم می‌آورد و عقل عملی اورا

ضرورتاً برای انتخاب بالاترین خوبی بی قید و شرط رهنمون می‌سازد. به یقین ضرورت عملی، یعنی رفتار از جانب وظیفه امر مطلق را عملی می‌سازد. "ضرورت عملی رفتار، یعنی وظیفه، به هیچ روی بر احساسات و تمایلات تکیه ندارد، بلکه فقط بر رابطه ذات‌های خردمند با یکدیگر استوار است، رابطه‌ای که در آن، اراده هر ذات خردمند باید قانونگذار نیز دانسته شود." (۴۳۴) هرگاه انسان قانونگذار نباشد، نمی‌تواند غایتی مستقل و قائم به ذات در خود باشد. چه نتیجه‌ای را می‌توان از این استدلال مستفاد نمود؟ به این موارد توجه نماییم:

این عقل است که تشخیص می دهد چه چیزی خوب است. در واقع ذوات عقلایی که ذاتاً خردمند هستند، همه انسان هستند "زیرا عین نهادشان آنان را به عنوان ذواتی مشخص می‌کند که در نفس خویش هدف (غایت) هستند." (۴۲۸)

اگر عقل هدف را در خود مستتر دارد، این هدفی است که همه انسانهای عاقل دارا هستند، و بر اساس آن رفتار می‌کنند.

اگر انسان قادر به انتخاب خوب می‌باشد، باید بتواند آنرا با دیگران نیز به اشتراک بگذارد. اگر این خوب بو دن انتخاب توسط ذوات عقلایی دیگر قابل درک نباشد، در حدّ اصل ذهنی اراده باقی می‌ماند ونمی‌تواند اصل عملی اراده را برانگیزد. بنابراین نمی‌تواند ویژگی قانون عام را نیز داشته باشد.

از اینروی خوب بودن باید مطلقاً و بدون قید و شرط خوب باشد. یعنی هرگاه به عنوان انسانی عاقل رفتار می‌کنیم، هدفی که اصل عقل عملی را بر می‌انگیزد، باید در ماهیت خود خوب باشد.

امر مطلق اخلاقی وجود دارد، به این دلیل که ذوات عقلایی مستقلّی وجود دارند که بر اساس آن عمل می‌کنند. این انسانهای عاقل که اوامر مطلق راهنمای رفتار آنهاست، اهدافشان بی قید و شرط خوب است.

خوب بودن بی قید و شرط منبع دیگر خوبی‌هاست. یعنی اینکه همه ارزشها و فضایل انسانی باید از آن سرچشمه گرفته باشند.

خوب ذاتی، یعنی خوب بودن مطلق اوامر مطلق اخلاقی، و عقل عملی نه تنها ذاتاً پیوسته بلکه متقابلاً پیش برنده هستند. نقض هر یک، دیگری را نابود می‌کند.

انسانهای عقلایی مستقّل، از اهداف شرطی و یا خوبی‌های نسبی رها بوده، و آیین رفتاری خویش را در پناه عقلانیت ذاتی خود تعریف می‌کنند. آنچه آنان را شایسته انسان بودن می‌سازد، همانا امر مطلق اخلاقی است.

امر مطلق اخلاقی: قانونی عام و جهانشمول



اولین بایسته امر مطلق قانون عام نام دارد. بر اساس این حکم کلی فقط یک بایسته میان همه قوانین حاکم بر رفتار انسان‌ها وجود دارد که شایسته اخلاق انسانی است، و آن این است که "تنها بر اساس آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی که آن آیین قانونی عام باشد." (۴۲۱) در حقیقت همه دیگر بایسته‌های اخلاقی باید از قانون عام و جهانشمول سرچشمه گیرند تا بتوانند ویژگی اخلاقی و انسانی بودن رفتار را تعیین نمایند. در مرکز چنین قانونی همان مفهوم وظیفه قرار دارد که روح آیین رفتاری را بوجود می‌آورد. نظر به اینکه وظیفه اخلاقی آدمیان را بر می‌انگیزد تا اراده لازم را در خود بوجود آورند، و در حقیقت بر مبنای عقل عملی رفتار کنند، آنان تنها به

گونه‌ای تصمیم گیری و رفتار خواهند کرد که بایسته اخلاقی آنان تابع قانون عام باشد. این چنین مفهومی از قانون عام بازگوکننده این حقیقت هم هست که همه آدمیان به صرف ماهیت عقلایی خود، از روی اراده آزاد خویش رفتارهای خود را در کنترل خویش قرار داده و به نوعی خود قانون‌گذار و منبع قانون می‌شوند. منظور از این بحث این است که در رفتار مردم دو نوع منبع تصمیم و یا قانون می‌تواند تمییز داده شود. در حالیکه نوع اول آنی است که در مطابقت کامل را قوانین عقل عملی مفهوم پیدا می‌کند، دومی ممکن اسنت به تفصیل بیشتری نیاز داشته باشد. رفتاری را در نظر بگیریم که که با اراده فرد شکل گرفته و آدمیان قادر به درک آن بوده و با اراده آزاد خویش بر آن مهر تایید می‌زنند، اما این تایید همگانی به معنی ارزش اخلاقی آن رفتار نیست. لذا بی سبب نیست که مردم ممکن است رفتارهایی را پیشه سازند که از آن خودشان نباشد و یا بر اساس آیین‌های پیشین به طور کورکورانه تکرار شود. اینگونه رفتارها حتّی اگر هم با توضیح فضایلی توجیه شوند، نمی‌توانند ارزش اخلاقی داشته باشند، زیرا از اراده آزاد فرد و بر اساس قانون مطلق عقل سرچمشه نمی گیرد. حتّی می‌توان گفت که اینگونه رفتارها به نوعی اراده انسان را به تناقض فراخوانده و مانع از تحقّق انسانیت مردم می‌شوند. "هر کس باید بتواند بخواهد که آیین رفتارش قانون عام باشد." (۴۲۴) بی سبب نیست که برخی از رفتار ها و باور هایی آیینی مردم با تناقضات پیچیده روبرو گشته و آنها را به سوی مصلحت طلبی، چند چهره بودن و منفعت‌خواهی می‌کشاند که از عوامل اصلی فساد و تباهی شخصیت آنان و جامعه می‌باشد. به همین دلیل تناقضات بطور عمده ریشه در اراده دارند تا اینکه از مفاهیم و نظریه‌ها سرچشمه گیرند. این در حالیست که هرگاه به اراده خویش مراجعه کنیم، می‌توانیم دریابیم که آیا قصد برانگیخته شدن رفتاری بر مبنای قانون عام و جهانشمول را داریم، یا اینکه چنین اراده‌ای شرایط خاصی را در نظر می گیرد. در صورتی که امر دوّم مورد نظر باشد، با حکم عقل در تضاد قرار می‌گیرد و از همه مهمتر اصل اقدام از جانب وظیفه را فراموش می‌کند. به عبارت بهتر هر گاه قاعده رفتار از متابعت قانون کلی و جهان شمول سرباز زند، و خود را تابع عمومیت رفتارهای اجتماعی و یا باورهای از پیش تعیین شده سازد، "اصل عملی عقل آیین رفتار مطابقتی ناقص می‌یابد." (۴۲۵) و یا به عبارتی، با تضادی ذاتی در درون خود مواجه می‌شود.

بنابراین تناقض در اراده توسط عامل آزاد و عقلایی مانع از تحقّق قانون کلی و جهانشمول می شود. این تناقض ذاتاً و ماهیتاً غیر منطقی است چرا که امر و پیشنهادی که ارایه می‌نماید غیر قابل تصور و اجراست. به عنوان مثال هرگاه با مشاهده شرایط ناگواری که برای مردم در اثر سیاستهای غلط و سرکوبگرایانه دولت پیش آمده است، سکوت پیشه کرده و یا روش انعطاف و بی‌تفاوتی به پیش گرفته شود، این نوع اراده منفعت طلبانه به خودی خود با اصل عاملیت

عقلایی در تضاد قرار می‌گیرد و نمی‌تواند با قانون عام و جهانشمول آزادی و رهایی انطباق پیدا کند. در این مثال، تناقض نه در مفهوم یاری رساندن به ستم دیدگان، بلکه در اراده‌ای است که تمایل ندارد خود را برای عدالت‌خواهی و دفاع از کرامت و حیثیت مردم آماده سازد. این امر در تضادی ذاتی و منطقی در اصل اراده آزاد قرار دارد زیرا نمی‌تواند به پایداری جامعه آدمیان یاری رساند. از طرف دیگر با اصول اخلاقی مانند شفقت، نیکوکاری، و همدردی هم قابل انطابق نیست. به همین جهت اینگونه بی‌تفاوتی نسبت به حقوق و انسانیت دیگران هرگز نمی‌تواند قانونی عام و به لحاظ اخلاقی پذیرفتنی باشد "زیرا اراده‌ای که بر این امر مصمم می‌شود با خود در تناقض خواهد بود." (۴۲۳) در حقیقت این افراد به حکم توانایی عقلایی که دارند می‌توانند جانب عدالت را گرفته و به دفاع از انسانیت برخیزند، ولی به دلیل خواست و نیّت نادرستی که پیشه می‌کنند، حتی خویش را نیز از برخوردای از موهبت والای انسانیت محروم می‌سازند.

آن تناقض با قانون عام و جهانشمول با فلسفه فرجام گرایانه اخلاق نیز در تضاد در می‌آید. اگر هدف از اصل عینی اراده این است که در نهایت همه آدمیان به فرمان مطلق اخلاق مطیع باشند، این همه گیری نمی تواند به شرایطی خاص که توسط مردم تصوّر و اراده می‌شود، محدود باشد. بنابراین حتی اگر چنین قصدی ذاتاً هم نتواند با تناقض مواجه شود، به دلیل ناممکن بودن هدفی که بر می‌گزیند در درون خود را با تضادهایی غیر قابل پاسخ مواجه می‌سازد. همان مثال پیشین در مورد فردی که می‌خواهد پولی قرض بگیرد و علم دارد که نمی‌تواند آنرا برگرداند، این نوع تناقض را آشکار می‌سازد. نظر به اینکه آیین رفتاری یا اصل ذهنی اراده برانگیزه خواست آن فرد نمی‌تواند جهانی را به اشتراک بگذارد که در آن همه این فرصت را داشته باشند تاقول خود را محترم نشمارند، تناقضی که در این اراده وجود دارد، فرجام گرایانه است. در حقیقت، نمی‌توان جهانی را تصور داشت که همه در آن صداقت در امانت را آگاهانه فراموش کنند، و در عین حال بتوانند زندگی آرامی را بدون تنش با یکدیگر داشته باشند. در عین حال، این نوع تناقض حالتی ناموزون نیز به خود می‌گیرد چرا که نمی‌تواند فرآیندی را تعریف و تاسیس نماید که در آن همه خواست‌های غیر اخلاقی بتوانند با یکدگر به گونه‌ای همکارانه هدف روشنی را با اجماعی همپوش تعریف و دست یافتنی سازند. در حقیقت در این مورد تناقض هم در تصوّر، هم در اراده هم در تمایل برای فضایی همکارانه بوجود می‌آورد، و به همین دلیل نمی‌تواند مطابق با قانون عام بوده و یا به قانونی عام تبدیل شود. به عبارت روشنتر، هرگاه انگیزه این باشد که ناملایمات کاهش یافته و فرد نوعی خوشبختی خود-تصوری را اراده نماید، همان انگیزه به دلیل عدم توانایی در تامین چنین هدفی با تناقضی در اهداف خود روبرو است و یا با خود در تناقض می‌افتد. "پس ممکن نیست که آن آیین کردار نیز به عنوان قانونی طبیعی وجود داشته باشد، و در نتیجه با برتین اصل

حاکم بر وظیفه در تضاد کامل قرار می‌گیرد." (۴۲۲) علاوه بر این تناقض فرجام‌گرایانه به دلیل اضمحلال اعتماد، اطمینان، و همکاری در زندگی اجتماعی در ماعیت خود محکوم به شکست است.

زمینه‌های گمراه کننده اراده‌ای که مایل به انطباق با قانون عام اخلاق نیست، به لحاظ عملی و ساختاری نیز با تضادهایی در درون خود همراه می‌شود. منظور این است که اگر اصل ذهنی اراده ای که بر منافع فردی استوار است حتّی عام و جهانشمول هم تصور بشود، یعنی دیگران نیز همان آیین رفتاری را پیشه کنند، بازهم در عمل با شکست مواجه خواهد شد. یعنی اگر همه سعی کنند از آن آیین رفتاری برای اهداف خود استفاده کنند، هر چقدر هم که بکوشند به آن نایل شوند، بازهم ناکام باقی خواهند ماند. اگر دقت کنیم در می‌یابیم که تناقض در این مورد نه در آیین رفتاری بلکه در تبدیل به قانون عام ساختن آن مشهود است. یعنی اینکه اگر غیر اخلاقی بودن خواست را هم از نظر دور داریم، به دلیل ناکامی عملی در تحقّق چنین خواستی، تناقض موجود در این آیین اقدام فرد را به لحاظ اخلاقی با شکست مواجه می‌سازد. در این بحث ممکن است مقداری از ابعاد وظیفه‌گرایانه امر اخلاق دور شده و حتّی تصور شود که اگر عمل و رفتار بخواهد اخلاقی باشد، باید هدف نهایی خود را بطور عملی در نیت مورد نظر بگنجاند. فرض کنیم که فردی نمی‌خواهد با نتایج نامطلوبی در انتخاب‌های خود مواجه بشود. برای این امر وی ناگریز است حتی مقصد و نیت خود را به گونه‌ای ترسیم سازد که نتایج غیر مطلوب در پی نداشته باشد. در حقیقت حتی فردی که می خواهد نیّت خویش را برای خود-منفعتی تعریف کند، هرگز نمی خواهد که دیگران نیز چنین نیّاتی را داشته باشند زیرا که به اصطلاح می‌داند که سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. در صورتیکه بر اینگونه خواست اصرار شور، نه تنها به خود فرد زیان و آسیب وارد می‌شود، امکان تبدیل ساختن آن به قانون عام و جهانشمول هم وجود ندارد. به همین دلیل هر انسان خردمندی می‌داند که باید "از روی احترام محض به قانون عملی برانگیخته شود. این قانونی است که "هر انگیزه دیگری باید به آن تسلیم شود زیرا شرط اراده و خواستی است که در نفس خود خوب است، و ارزش چنین خواستی از همه چیز بالاتر می‌باشد." (۴۰۳)

با توجه به این نوع تناقضات میان نیّات فردگرایانه (غیراخلاقی) و قانون عام و جهانشمول نه تنها اراده ناظر بر آن نمی‌تواند در جهان طبیعی، بلکه حتی در جهان ساخته شده اجتماعی هم قابل تحقّق باشد. در حالی که نمی‌توان جهانی را تصور کرد که در آن هیچکس با انگیزه اخلاقی بر انگیخته شده باشد، پس چگونه می‌توان اراده‌ای غیر اخلاقی را تصور کرده و از جانب آن برانگیخته شد؟ اگر آن جهان برای هیچکس قابل قبول نیست، انگیزش حصول به آن نیز

برای هیچکس نمی‌تواند پذیرفته شدنی و عاقلانه باشد. به همین جهت باید رابطه‌ای سازنده و شدنی میان اهداف و نیّت برای آن وجود داشته باشد، و این رابطه نیز باید بتواند برای انسان خردمند قابل تصّور باشد. در حقیقت، چنیین رابطه ای باید دارای ویژگی ضرورت باشد. به این معنی که محتوی آن باید از هر نوع تناقضی عاری باشد. در واقع این رابطه هنگامی می‌تواند شدنی تلقی بشود که قابلیت جهانشمولی و اطلاق به همه کس و در همه جا و هر زمانی را داشته باشد. به همین خاطر انسان نمی‌تواند این تصور را ایجاد کند که می‌خواهی دیگران را فریب دهد و یا به آنان دروغ بگوید، زیرا علم دارد که چنین قصدی را دارد و از اینروی خود را فریب می‌دهد. بنابراین به عنوان آدمیان خردمند و عقلایی، هر کس همواره رابطه میان نیّت قصد شده و اهدافی را که می‌خواهد به آن دست یابد، را باید در پناه همان ضرورت توضیح می‌دهد. بایسته اخلاقی که در مرکز این رابطه ضروری پدیدار می‌شود، از اصل اراده مستقل و آزادانه عامل عقلایی سرچشمه می‌گیرد.

عدم امکان حضور تناقض در رابطه ضروری میان نیّات قصد شده و اهدافی که در پی آن می‌آیند، موضوع آزادی اراده را بیشتر برجسته می‌سازد. بنابراین باید رابطه ضروری دیگری را نیز میان عاملیت عقلایی، آزادی اراده، و خواست خوب و برخاسته از جانب وظیفه تعریف کرد. این رابطه می‌تواند کمک شایانی به ادراک مفهوم آزادی نیز داشته باشد. برای توضیح این رابطه باید این نکته مهم را خاطر نشان ساخت که مفهوم اراده آزاد با داشتن ظرفیت عقلایی برای عامل انسانی و نیز عقل عملی مترادف می‌باشد. "آزادی باید بعنوان خصیصه اراده هم آفریدگان خردمند فرض شود." (۴۴۷) این آزادی باید به عنوان ویژگی اراده همه آفریدگان عاقل فرض شده و به آن ایمان داشته شود. کانت توضیح می‌دهد که آزادی خصیصه همه آدمیان است به گونه‌ای که بطور مستقل می‌توانند تصمیم بگیرند و عمل کنند. این نوع آزادی منفی و یا سلبی است زیرا مستقل از تجربه حسّی و یا محیط طبیعی است که بر اندیشه و تصمیم افراد تاثیر می‌گذارد. ولی آزادی هنگامی کاملتر و با معنی‌تر می‌شود که بعدی ایجابی و یا مثبت به خود گیرد. این هنگامی اتفاق می‌افتد که عامل مستقل عقلایی می‌تواند از طریق اراده آزاد خویش از یک سو از استقلال عقلایی خویش بهره گیرد، و از دیگر سو حق تعیین سرنوشت را نیز برای خویش رقم بزند.



با تاکید بر اینکه تنها آزادی اراده به عنوان ویژگی عامل عقلایی مستقل می‌باشد، درنیّات قصد شده و رفتار او هیچ نوع تناقضی با قانون عام نمی‌تواند پدیدار شود. به همین دلیل در تنظیم امر مطلق، اینگونه رابطه هماهنگ میان آزادی اراده و استقلال عقلایی در قاعده قانون عام و جهانشمول متبلور شده است. بنابراین به عنوان اولین قاعده امر مطلق، قانون عام و جهانشمول آنی است که رابطه موزون و غیر قابل گسست میان آزادی اراده، استقلال عقلایی، و اقدام از جانب وظیفه را توضیح می‌دهد، و این رابطه موزون ضرورتی طبیعی و غیر قابل اجتناب است. لذا ویژگی‌های قانون عام به عنوان اولین امر مطلق اخلاقی یکبار دیگر می‌بایست تکرار کرد: "تنها برپایه آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی آن آیین قانونی عام باشد." (۴۲۱) برای سهولت بیشتر می‌توان این قاعده را می‌توان بطور جزء جزء اینگونه شرح داد.

آزادی ویژگی ماهوی و ذاتی همه آفریدگان عاقل است و نه فقط آنهایی که احساس انسان بودن دارند. منظور این است که مردمان بسیاری به ماهیت انسانی خود باور دارند ولی با اراده‌ای کاملاً متفاوت خود را تسلیم باورهای کاذب، عدم بلوغ خود-تحمیلی، جهان‌بینی‌های نادرست، وسنت ها و باور هایی که به آنها به ارث رسیده است، می‌سازند. به همین دلیل آزادی را باید به همه آفریدگان به لحاظ عقلایی مستقل منتسب نمود. این آزادی که ویژگی همه آفریدگان عقلایی می‌باشد، استقلال فکری و اراده را نیز با خود همراه ساخته و اجتناب ناپذیر می‌سازد. آزادی اراده و استقلال عقلایی مفهوم امر مطلق را ممکن و با معنی می‌سازد. یعنی اینکه آزادی به معنی ظرفیت برای هر عامل عقلایی و مترادف با عقل عملی می‌باشد.

به همین دلیل باید گفت که هیچ نوع جبری برای انسان وجود ندارد. آنهایی که به سرنوشت از پیشین تعیین شده و یا اراده‌ای بالاتر از استقلال عقلایی انسان باور دارند، این جبریت

را نمی‌توانند برای اراده آزاد توضیح دهند. اینان قادر به ادراک توانایی مستقل فهمیدن انسان نیستند چرا که یا نوعی عدم بلوغ را به دلیل تعصّب‌ها و جزم‌های فکری به خود تحمیل کرده اند، یا اینکه مایل نیستند با تحمل سختی و تلاش یاد بگیرند که می‌توانند اراده آزاد داشته باشند.

به عبارت بهتر زندگی انسان تلاش و تقلّایی است میان آزادی و جبر، عقل وطبیعت انسانی، و ادراک واقعیت آنگونه که در خود می‌باشد، و واقعیت آنگونه که به نظر می‌رسد. آنچه که برای عده‌ای ممکن است در عالم پدیداری عین حقیقت تلقّی شود، با حقیقت نهفته در ذات همان عالم پدیداری متفاوت باشد. همانگونه که قبلاً و در توضیح قوهٔ تفکر توضیح داده شد، این انسان است که فهم خود را به جهان تحمیل می‌کند. پس انسان به دلیل همین توانایی برای تعریف و ساختن جهان خویش، این توانایی را دارد تا آزادی را بر جبر ترجیح، روشنگری را جایگزین تحجّر، و عقلانیت را به جای تقلید و تعبّد دیدگاه‌های از پیش تعیین شده نماید. به واسطه همین آزادی انسانها می‌دانند. "از چه روی قانون اخلاقی، امری مطلق و تعهد آور است." (۴۵۰)

توانایی انسان همان خرد است که در"مقام خود انگیختگی ناب حتی تا مرتبه فوق فهم انسانی نیز ارتقا پیدا می‌کند." (۴۵۲) بزرگترین مشکل فرا روی پاره‌ای از انسانها این است که این خردمندی را اذعان می‌کنند، ولی به اعمال آن رفتار خود نمی‌تواند باور داشته باشد، زیرا برای آنان خردمندی به ورطه عقلانیت محاسبه‌گر سقوط کرده است. ولی این چنین ادراک نادرست به دلیل همان تناقضات منطقی، غایت شناسانه، وعملی، که قبلاً توضیح داده شدند، در درون خود به استهلاک کشیده می‌شود. بنابراین، "یک ذات خردمند باید همواره خود را در مقام دارنده نیروی هوش محسوب نماید." (همان) این هوشمندی نه به دلیل حضور خویش در عالم پدیداری، و نه به خاطر این است که انسان خود را صاحب فهم می‌داند. بلکه به دلیل خردمندی پیوند یافته با اصل قانون عام بوده، و بدینوسیله زمینه ساز همه ذاتهای خردمند است. این خردمندی، یعنی استقلال داشتن از علل عالم پدیداری و تجربی، همانا عین آزادی است.

آدمیان، به دلیل همان خردمندی می‌توانند تمایز میان اراده مستقل و آزادی را از اراده وابسته و توهم آزادی داشتن تشخیص دهند. آنها می‌توانند درک کنند که تابع سنّت‌ها و باورهای پیشین نیستند، بلکه با اراده آزاد خویش، و به عنوان عامل مستقل عقلایی می‌توانند امر مطلق اخلاق را پذیرا شده، و جهانی را بسازند که از آن همه انسانهاست وهمه انسانها در این جهان به عنوان عامل مستقل عقلایی عمل می‌کنند. همه انسانها همه منابع اصلی قانونگذاری در این جهان

به لحاظ انسانی ساخته شده می‌باشند، هم اینکه موضوع قانون می‌باشند، و هم اینکه عهده دار اجرای آن هستند. در حقیقت، همه چیز تحت اراده مستقل انسان آزاد و صاحب اختیار است.

نه فقط همه ویژگی‌های تجربی، بلکه نظم طبیعی جامعه همه محصول اراده آزاد انسان است. انسان این توانایی را دارد که همه جهان تجربی را تحت کنترل اراده آزاد خود در آورده و سپس آنها را در اختیار امر مطلق، از جمله قانون عام و جهانشمول قرار دهد. رفتار انسان آزاد و مستقل تابعی از اینچنین اراده و توانایی برای تاسیس جهانی انسانی و اخلاقی است. اینان انسان هایی هستند که می‌توانند اصل ذهنی اراده را بدون هر نوع تناقض ذاتی به قانون عمل پیوند دهند. به همین دلیل امر اخلاق برای آنها مطلق و ضروری است.

از آنجائیکه آزادی اراده به لحاظ منطقی امکان دارد، و به همین دلیل که حضور قانون عام به عنوان اولین قاعده امر مطلق ممکن و ضروری می‌باشد، انسان در قبال رفتار خویش مسئول می‌باشد. بنابراین داوری و قضاوت نسبت به باورها ورفتار افراد را باید به همان عاملیت عقلایی مستقل آنان پیوند داد. هر انسانی مسئول است زیرا که دارای اراده آزاد و عاملیت مستقل عقلایی می‌باشد.

هر انسان عقلایی می‌تواند امر اخلاق و قاعده عام وجهانشمول را درک کند، بدون اینکه حتّی نیاز باشد فکر کند که چگونه چنین قانونی امکان دارد. این اوامر از درون طبیعت قوهٔ عقل سرچشمه می‌گیرد. بنابراین هر انسان خردمند آنرا پذیرا شده و متابعت می‌نماید. به عبارت بهتر بایسته اخلاقی، خود همراه ذاتی هویت انسانی است. "آنگاه که خود را آزاد تصور کنیم، خویشتن را به عالم معقول[۱] و به مقام عضوی از آن منتقل خواهیم کرد، و با این استقلال ذاتی اراده را، به همراه نتیجه مترتّب بر آن، یعنی اخلاق، باز خواهیم شناخت." (۴۵۳)

به این دلیل که انسان آفریده‌ای دارای احساسات و عواطف و نیز هدفمند می‌باشد، رفتارش بطور طبیعی تابع احساسات و نیز گرایشاط طبیعت او نیز می‌باشد. با این وصف به دلیل همان آزادی اراده، در تقلایی تنگاتنگ میان جاذبه های جهان پدیداری و فرمان مطلق عقل، او همواره دوّمی را برمی‌گزینند. "ذات خر دمند، در مقام دارنده نیروی هوش، خویشتن را متعلّق به عالم فهم به حساب می آورد، و تنها در مقام علّیت فاعلی متعلّق به همین عالم فهم است که او علّیت خود را یک اراده میخواند". (همان) بر این اساس، و به دلیل یک چنین توانایی تشخیص و

[۱] Intelligible world

توانایی اراده آزاد داشتن وفهمیدن، ذوات خردمند نمی‌توانند رفتار دارای تناقض ذاتی باشند. آنان هر چند که در عالم پدیداری نیازهای تجربی و احساسی خود را دنبال می‌کنند ولی همواره، آنها بر اساس امر مطلق تصور کرده و دنبال می‌کنند.

فرمان مطلق اخلاق: اصل انسانیت

اگر انسان به دلیل قوهٔ تفکر و اراده آزاد، عاملیت مستقّل عقلایی خود را به خویش و جهان اجتماعی ساخته شده اعمال می‌کند، ذاتی است که قائم به خویش می‌باشد. به همین دلیل انسان نباید بعنوان وسیله و ابزاری برای رسیدن به اهدافی توسط کسانی دیگر مورد استفاده قرار گیرند.

"انسان و به طور کلی هر ذات خردمند، به منزله غایتی مستقل و به خودی خود، وجود دارد، و نه صرفاً به عنوان وسیله‌ای که این یا آن اراده، خودسرانه به کارش برد، بلکه در همه کارهایش، چه به خودش مربوط شود و چه به ذات‌های خردمند دیگر، همیشه باید در آن واحد در مقام غایت (هدف نهایی) دانسته شود." (۴۲۸)

این تصدیق ارزش ذاتی انسان، که به اصل انسانیت موسوم است، قاعده دوم امر مطلق را معرفی می‌نماید. در واقع این اصل به منزله فرمانی است که رفتار آفریدگان خردمند را با خود و دیگران توصیف می‌کند. در حقیقت، این آرمانی است که بشریت همواره مشتاق آن بوده و کوشیده است تا احترام به انسانیت و شرافت انسانی را به عنوان اصلی ضروری فرا راه رفتار و کردار همه آدمیان قرار دهد. شایان ذکر است که اصل انسانیت به لحاظ شهودی برای آدمیان قابل درک است. یعنی اینکه انسانهای خردمند می‌توانند این فهم و ادراک را داشته باشند که با یکدیگر بعنوان ذواتی مستقل رفتار نمایند. ولی این معرفت شهودی نسبت به ارزش انسان و به تبع آن "اصل انسانیت"، ممکن است با سوء تفاهم‌هایی نیز همراه باشد. این موضوع را باید بیشتر توضیح داد.

همهانسانها به دلایل طبیعی می‌کوشند نیازهای خود را از طریق ارتباط و تبادل با یکدیگر تامین کنند، و به همین منظور اهدافی را در زندگی تعریف و برای دست‌یابی به آن

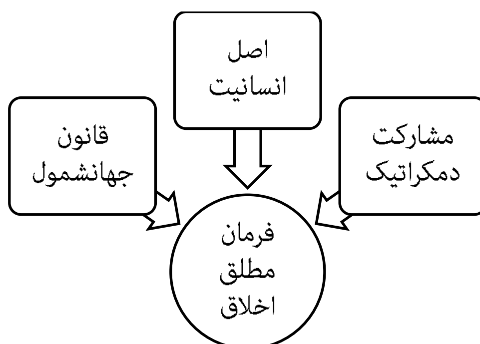
می‌کوشند. این اهداف خواه معطوف به شخص تصمیم گیرنده و خواه مرتبط با منافع دیگران باشد، ضرورتاً نمی‌توانند از سوی امر مطلق اخلاقی سرچشمه گیرند. به عنوان مثال، و همانطوریکه قبلاً توضیح داده شد، ما ممکن است از روی همدردی و با مشاهده شرایط زندگی دیگران بکوشیم در جهت کاهش آلام و سختی‌های آنان بکوشیم. بی تردید آنچه که حس همدردی و شفقت را بر می‌انگیزد و ماحصل مشاهده و آزمایش می‌باشد. یعنی اینکه احساس همدردی بر اثر انگیزش‌های محیطی بوجود آمده است و از اینروی ارزش اخلاقی نسبی دارد.

> از آنجائیکه همه تعلقات تمایل فقط ارزشی مشروط دارند، اگر تمایل‌ها و نیازهایی که بر آنها متکی هستند وجود نداشت، متعلّق آنها دارای هیچ ارزشی نمی‌بود. (۴۲۸)

اینگونه انگیزش مطلق نیستند زیرا که بر اساس فرمان مطلق اخلاق درباره حرمت ارزش ذات و کرامت انسانی سرچشمه نمی‌گیرند. از دیگر سو، اینگونه تمایلات و انگیزش‌ها حاصل نیاز انسان برای تکامل اخلاقی و یا فرضاً شخصی خوب تلقی شدن، باشد. یعنی اموری هستند که به دلخواه فرد انجام می‌شوند و نه از جانب وظیفه مطلق برای انسانیت. این وابستگی تمایل برای کمک به دیگران به این دلیل که هدفی متفاوت از احترام به ارزش ذاتی انسان را دنبال می‌کند، نمی‌تواند ارزش اخلاقی مطلق داشته باشد. منظور این است که دیگران (آنهایی که نیازمند کمک هستند) در تصمیم و اراده‌ای که می‌سازیم آفریدگانی قائم به ذات درخود تلقّی نمی‌شوند، بلکه به ابزارهایی برای رسیدن ما به مقاصد خود تبدیل می‌شوند. به همین دلیل هدف احترام به "اصل انسانیت" نمی‌تواند مبنای قضاوت و دلسوزی درباره کاری که انجام می‌شود، باشد. به عبارت بهتر همه حالات امور، تصمیمات، و چیزهایی که برای منظورهای مختلف بکار گرفته می‌شوند، به دلیل وابستگی به همان انگیزش‌های شخصی، همه نسبی هستند. یعنی ارزش آنها به منظوری که برای آن انتخاب شده‌اند، وابسته می‌باشد. بنابراین اقدامات انسان خالی از ارزش نیستند، و ارزش آنها نیز مطلق نیست چرا که از ناحیه احترام به "اصل انسانیت" سرچشمه نمی‌گیرند.

نکته دیگری که باید برای توضیح بیشتر اصل انسانیت مورد توجه قرار دارد این است که اصل مقدس انسانیت به این معنی نیست که دیگران را هرگز به عنوان ابزاری در جهت دست‌یابی به مقاصد خود درنظر نگیریم. انسانها همه نیازهای طبیعی و اجتماعی دارند و بدون استفاده از دیگران نمی‌توانند به اهداف خود نایل شوند. تامین نیازهای حیاتی مانند غذا، پوشاک، مسکن، سرگرمی و امثالهم بدون استفاده با دیگران امکان پذیر نیست. اساساً همکاری‌های اجتماعی که

سنگ بنای جوامع لیبرال دمکراسی را بنا می‌نهند، نمی‌تواند از تعامل با دیگران و بدون عقلانیت ابزاری امکان‌پذیر باشد. آنچه که اصل انسانیت به عنوان دومین قاعده امرمطلق اخلاقی می‌آموزد این است که در تعاملات خویش با دیگران آنها را همانند خود انسان بدانیم و نه اینکه از آنها به عنوان ابزاری برای دست‌یابی به اهداف خویش استفاده بریم. در حقیقت اینان نیز همانند ما دارای ارزش انسانی متعالی و شرافت ذاتی هستند. بنابراین، حق برابری حرمت و کرامت انسانی باید به عنوان امری مطلق، عینی، و جهانشمول توسط همه انسانها مورد احترام قرار گیرد. حقیقت این است که هر انسانی برای خود ارزشی مطلق و والای انسانی قائل است.این ارزش را نمی‌توان نادیده گرفت. براساس همان باور باید به این اصل نیز ایمان داشت که هر ذات انسانی دیگری نیز هستی خود را همین گونه می‌نگرد. بنابراین اصل انسانیت می‌گوید "چنان رفتار کن تا بشریت را در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان یک غایت (هدف نهایی) به شمار آوری، و نه هرگز همچون وسیله‌ای." (۴۲۹) ما به انسانها احترام می‌گذاریم زیرا برای ما ارزش انسانی و کرامت ذاتی آنها هدف اصلی می‌باشد. این احترام شالوده همان قانون عام و جهانشمول را بوجود می‌آورد. بنابراین، اصل اخلاقی در رفتار آدمیان این است که "نهاد خردمند همچون غایتی مستقل وجود دارد." (همان) این نهاد (ذات) خردمند باید هدف اصلی دررفتار و تعاملات با دیگران می‌باشد.



نکته شایان ذکر دیگر این است که وقتی اصل انسانیت را در دستور کار رفتار خویش قرار می‌دهیم، در می‌یابیم که این انسانها نیستند که فی نفسه محترم شمرده می‌شوند. بلکه انسانیت موجود در آنها، یعنی داشتن اراده آزاد برای احترام به ارزش انسانی یکدیگر است که به عنوان یک هدف تلقّی می شود. این انسانیت است که حتّی مردم را از یکدیگر متمایز می‌سازد. داشتن رفتار خردمندانه ومنطقی با دیگران، عدالت جویی و آزادی خواهی، و تلاش بی وقفه برای

سعادت انسانها همه ویژگی‌هایی هستند که از همان انسانیت موجود در آدمیان سرچشمه می-گیرند. این انسانیت را طبیعت عقلایی انسان ادراک می‌کند و می‌تواند خود را با آن تطبیق دهد. بر اساس همین ادراک انسانی است که آدمیان قانون عام و جهانشمول را اراده می‌کنند و آن را به عنوان احترام به اصل انسانیت سامان بخشیده و به اجرا می‌گذارند تا بتواند جامعه‌ای سالم و عادلانه را نیز بیان نهند.

در اینجا باید یکبار دیگر به بحث‌های پیشین درباره اصول پیشینی و پسینی بازگردیم تا اهمیت اصل انسانیت بهتر روشنتر شود. پیشتر در نقد عقل محض ناب و سپس در آغازین مباحث بنیادهای ماوراء الطبیعه اخلاق این موضوع توضیح داده شده بود که امر مطلق باید برخاسته از مفهوم محض و خالص وظیفه و از هرگونه شائبه بیرونی کشش‌ها و انگیزش‌های تجربی مبرّا باشد. یعنی اینکه امر مطلق تنها از طریق عقل خالص عملی امکان دارد. در حالیکه تجربیات حسّی در عالم پدیداری فقط اوامری شرطی و حدوثی را طلب می‌کند. هر چند که اینگونه تجربیّات لازمه تطبیق امر مطلق با شرایط زندگی و انسان‌شناسی می‌باشند، امر مطلق آنی است که در ذات خود کامل است. تنها از طریق این امر مطلق و عقلانیت قائم به ذات است که انسان امکان آموزش اخلاقی، پرورش فضایل ناب انسانی، و پیوند دادن آن با اذهان آدمیان را می‌یابد. منظور این است که تجربیّات حسّی در عالم پدیداری باید راه خود را طی نمایند تا بتوانند مفاهیم کمال عقلانیت ناب و اهمیت امر مطلق رادریابند. به همین دلیل در عالم طبیعت که با قوانین خود کار می‌کند، تنها انسان خردمند است که می‌تواند امر مطلق فرمان دهنده اصل انسانیت را درک کند. برتری عقل ناب عملی که اصول اراده آزاد برای پذیرش امر مطلق اخلاق بر می‌انگیزد و به حرکت وا می‌دارد، را می‌توان اینگونه خلاصه کرد.

تاکید بر کرامت و ارزش ذاتی و غیر قابل تردید انسان عالی‌ترین الگوی راهنمای عملی را فراهم می‌آورد و در حقیقت آنچه که کرامت و یا حیثیت نامیده می‌شود همانا معادل با ارزش مطلق انسان می‌باشد.

ارزش مطلق به این معنی است که همه آدمیان آفریدگانی قائم به ذات هستند، در حالیکه ممکن است کسانی که خود را انسان می‌نامند، نتوانسته‌اند این ارزش مطلق را برای همه ملحوظ دارند.

این ارزش مطلق ضروری است. ولی کافی نیست چرا که ارزش فقط در به نمایش گذاشتن استقلال عقلایی مفهوم می‌یابد.

فضایل اجتماعی و یا مذهبی نمی‌توانند جایگزینی برای تعیین ارزش مطلق و همراهی آن با اصل استقلال عقلایی باشند. هر آن اصلی که توسط عقل ناب عملی فرمان داده می‌شود، شایسته احترام بوده و باید توسط همگان پذیرا شود.

هدف نهایی و غایی فرمان مطلق عقل عملی اصل انسانیت است. به واسطه اراده آزاد که همان همان عقل عملی است، انسانیت می‌تواند در جهان عینی مفهوم یافته و به عنوان عالی ترین اصل در رفتارهای اجتماعی مورد تبعیت قرار گیرد.

همه ابعاد ارزشی اصل انسانیت یک فرمان صادر می‌کند و آن این است که انسان باشیم و این ویژگی انسانی و انسان دوستی را در درون نگرش، باورها، و رفتارخویش بپرورانیم.

باید دریابیم که همه آدمیان خردمند به موجب همان اصل انسانیت برابرند. این برابری در حرمت و کرامت انسانی، در ظرفیت اراده، در برانگیخته شدن از جانب عقل عملی، و نیز در برخوردای از آزادی نمایان است.

مرکزیت عقل ناب عملی به عنوان تنها منبع انگیزش برای تصمیم سازی و اقدام از جانب وظیفه، باردیگر تاکید می‌کند که عامل عقلایی اراده‌ای برای نگرش منفی به سوی وظایفی را ایجاب می‌کند که نمی‌توانند مطابق با قانون عام باشند. به عنوان مثال ممکن است اصول ذهنی مختلف اموری مانند کسب ثروت، شهرت، مقام، و دیگر را اراده نماید. اینها با تمایلات طبیعی آمیخته‌اند، نه اینکه برآمده از فرمان عقل ناب عملی باشند. عامل عقلایی می‌داند که اگر اینگونه اهداف انسانیت دیگران را مخدوش سازد، هرگز نمی‌تواند اعتباری داشته باشد. این ویژگی نقش عقل ناب عملی در قبال اصل انسانیت را می‌توان به عنوان فرمانی دانست که هر آنچه به اعتبار اصل انسانیت لطمه وارد می‌سازد را انکار می‌کند. بنابراین تمایلات طبیعی که در کنترل عقلانیت محض عملی نیستند، گرایشات خاص مردم که ممکن است از هنجارهای اجتماعی سرچشمه گرفته باشند، و یا توانایی برخاسته از استعدادهای خاصی مانند برتری بدنی و هوشی، نمی‌توانند به عنوان انگیزش ارادی مطلق برای اصل انسانیت باشند. در حقیقت عقل ناب عملی نمی‌تواند اینگونه تمایلات را در ردیف امر مطلق اخلاق انسانی قرار دهد. اینگونه تمایلات همه ناشی از اوصاف خاص آدمیان است و نه ویژگی‌هایی که هر عامل بتواند آنها را تایید کند. "از اینروی باید برای همه ذات‌های خردمند، بایسته‌ای معتبر باشد که فقط بدین جهت که از اصل اراده آزاد آنان سرچشمه می‌گیرد." (۴۲۵) بنابراین توضیحات می‌توان استدلال کرد که اقدام از جانب وظیفه محض بر اساس فرمان عقل ناب عملی، با رفتار بر اساس اصل انسانیت مترادف و معادل می‌باشند.

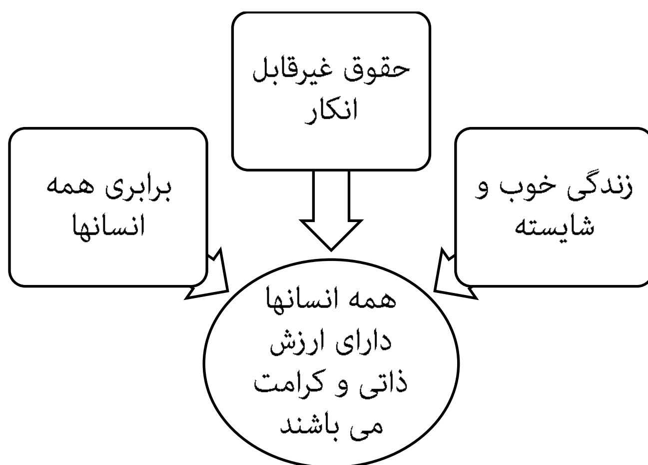
در حقیقت اگر بی قید و شرط بودن اراده از جانب وظیفه یک ضرورت برای اصل انسانیت است، پس امری مطلق وجود دارد که آن ضرورت را برای همه اجتناب ناپذیر می‌سازد.

در اینجا، یک پیچیدگی فلسفی ممکن است ذهن را با چالش‌هایی مواجه سازد. اگر عقلانیت ناب عملی ویژگی‌های طبیعی و استعداهای خاص را به عنوان معیار امر اخلاقی انکار می‌کند، یعنی فرمان منفی برای عبور از تمایلات طبیعی را در رفتار انسان قرار می‌دهد، چگونه می تواند آن فرمان را با صمیمیّت و عشق پذیرفت؟ آیا این ماهیت انکارگونه فرمان عقل ناب عملی می‌توان انسان را برانگیزد تا با روشنی خود را به آن تسلیم نماید؟ پاسخ را باید در تطابق فرمان عقل و انسانیت به عنوانی هدفی در خودش جستجو کرد. در حقیقت هرگاه عامل عقلایی که دارای ظرفیت اراده آزاد است اصل ذهنی برخاسته از روی وظیفه را برگزیند، و برپایه آن رفتار کند، اینچنین اراده‌ای است که در جهت انسانیت برانگیخته شده است. بنابراین هنگامی که قوهٔ عقلایی فرمان به انکار امر مطلق می‌دهد، در عین حال به اقدامی مثبت و فرجام‌گرایانه به اصل انسانیت را نیز فرمان می‌دهد. منظور این است که هرگاه آدمیان خردمند ذهن و باور خویش را برای وظیفه کنارگذاشتن اوامر مشروط پرورش می‌دهند، در همان حال خویشتن خویش را در جهت اقدامی مثبت و مصمّم و از روی عشق برای احترام به اصل انسانیت برمی‌انگیزند. دراینجا دو بعد منفی و مثبت امر مطلق اخلاق در امتداد یکدیگر قرار داشته و هر دو در انسانیت قوه‌ای ذاتی برای انکار امر مشروط و پذیرش امر مطلق را برای خود اصل انسانیت را برمی‌انگیزند. از آنجائیکه این انسانیت عاقبت مثبتی برای همه انسانها دارد، همه تلاش خواهند کرد تا آنرا به پیش ببرند. شاید هم بتوان گفت که این احساس انسان بودن است که اراده را برای "اصل انسانیت" به عنوان متعالی‌ترین فرمان عقل ناب عملی را به وجود می‌آورد. این عقلانیت ناب عملی انگیزش اصلی برای همه زیبایی‌ها و فضایل انسانی شامل محبت، عشق ورزیدن، و عدالت جویی است زیرا فقط به انسانیت وابسته است و همه مردمان را به عنوان ذواتی قائم به ذات و دارای ارزشی ذاتی به حساب می‌آورد.

بنابراین عقل ناب فرمان می‌دهد، و اراده (عقل عملی) آنرا به معرض اجرا در می‌آورد. گویا فرآیندی وجود دارد که طی آن عامل عقلایی با انتخاب آزاد خویش امر مطلق اخلاق را بر اوامر شرطی ترجیح می‌دهد. از اینروی هرگاه از روی دلسوزی و همدردی به نیازمندان کمک می‌شود، این فرمان عقل است که با تکیه بر ارزش ذاتی همه انسانها امر کمک کردن را باعث می‌شود. هرگاه فردی برای تحقّق اهداف زندگی برای خوشبختی بیشتر برنامه ریزی می‌کند، و با دیگران برای اهداف خود، تعامل برقرار می‌کند، او در همه حال همه آنها را به عنوان آفریدگانی

قائم به ذات و دارای ارزش عالی انسانی ، و به همین دلیل است که صرفنظر از هر انگیزه دیگری شامل منفعت جویی، اشتهار، یا تمایل اخلاقی شرطی، همواره بر اساس اصل انسانیت رفتار می‌کند. بنابراین یکبار دیگر باید یادآوری شود که فرمان عقل تا آنجایی اعتبار دارد که با اراده آزاد، یعنی عقل عملی، انتخاب را در زندگی تعیین نماید. عقل ناب ضروری است، اما اراده برای تحقّق آن است که فرمان عقل را امکان پذیر می‌سازد. لذا اگر گفته شود که انسان دارای استعدادی است تا اهدافی را برای خود برگزیند، منظور این است که او می‌تواند میان امر مطلق فرمان برای انسانیت، امر مشروط اخلاق برای منافع فردی، انتخاب صحیح داشته باشد. شاید بهتر باشد بگوئیم که عامل عقلانیت دارای ظرفیت ارزش گذاری مطلق به انسانیت[1] درخویش و دیگران است به همین دلیل همواره صادق، معتبر، و قابل اتکا می‌باشد.

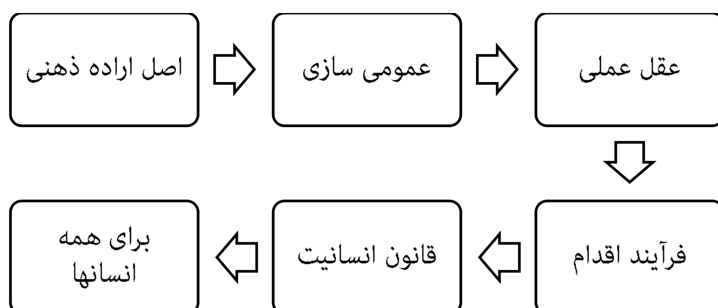
نکته‌ای که باید خاطر نشان ساخت این است که فرآیند اقدام که توسط اراده ویا عقل عملی برانگیخته می‌شود، هدفی را دنبال می‌کند که عینی و واقعی است. بنابراین خوب بودن این هدف از طریق رابطه هماهنگ میان فرمان عقل و اراده تعیین می‌شود و به همین دلیل برای همه آدمیان خردمند قابل درک و الزام آور می‌باشد . اصل انسانیت دقیقاً از طریق همین رابطه هماهنگ برای هر انسان خردمندی قابل درک است. بنابراین اصل انسانیت را باید به عنوان قاعده اصلی امر اخلاق دانست که می‌تواند خود را با قانون عام برابری حیثیت ذاتی همه انسانها مطابقت دهد.



[1] Value-conferring capacity status

این قاعده نشان می‌دهد که هرگاه حقوق انسانها زیر پا گذاشته می شود، صرفاً به این دلیل است که انسانیت و ارزش مطلق شرافت انسانی آنان فراموش می‌شود. این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که در پرورش توانایی‌های عقلایی خویش برای هماهنگی با عقلانیت محض فروگذاری می‌کنیم. به همین دلیل همه پیشرفت‌های بشری اگر نتوانند با امر مطلق انسانیت مطابقت یابند، نمیتوانند ارزش اخلاقی داشته باشند. علاوه بر این ریشه اصلی نابرابری‌ها، ظلم‌ها، و آشفتگی‌های جامعه بشری را باید در همان ناکامی در درک اصل مقدس انسانیت به عنوان ذاتی قائم به خود جستجو کرد. بنابراین اگر قرار است جامعه انسانی روی خوشبختی ببیند، نمی‌تواند خود را از احترام و تعهد کامل به اصل انسانیت برهاند. این اصل که انسانیت به طور کلی در هر نهاد خردمند غایتی مستقل است که باید به دور از هرگونه شرطی مقدّس شمرده شود، تنها طریقی است که توان برقراری برادری،زندگی ارزشمند، و عدالت جویی را دارد. در تحقق این شرایط است که انسان تبدیل به قانونگذار عامی می‌شود که خود را موضوع قانون، مبع قانون، و مامور اجرای آن قرار می‌دهد. اصل انسانیت را می‌توان اینگونه خلاصه کرد:

- هر ذات خردمندی ضرورتاً برهستن عقلایی خود آگاهی دارد. بنابراین همواره برای اقدام کردن از ناحیه ارزش انسانی خویش برانگیخته می‌شود.
- هر ذات عقلایی دیگری نیز با آگاهی بر وجود خویش اراده کرده و اقدام می-کند.
- بنابراین باید قانونی عام وجود داشته باشد که از سوی انسانها برای تایید انسانیت آنان و حفاظت از برابری آنها تعریف شود.
- این قانون عام توسط خود انسانها و از ناحیه فرمان عقل ناب عملی تصویب و به اجرا گذاشته می‌شود.
- اصل انسانیت تنها قانون عام ومعتبری است که توانایی برقراری برابری و حفاظت از حقوق ذاتی همه انسانها را دارد.



فرمان مطلق اخلاق: استقلال عقلایی

اصل انسانیت به عنوان قاعده دوّم امر مطلق اخلاق، قاعده سومی را نیز با خود به همراه می‌آورد. "اراده هر ذات خردمند، اراده قانونگذار عام[1] (یا کلی) است." (۴۳۱) درحقیقت، بر اساس اراده انسان خردمند، جامعه‌ای تشکیل می‌شود که پیشتر روسو آنرا در کتاب قرارداد اجتماعی جمهوریت نامیده بود. در اینجا جامعه اراده عمومی همه شهروندان قانون را بوجود آورده و همان شهروندان موضوعات و آمران قانون هستند. درنتیجه آنچه که حاکمیت (ملی-سیاسی) نامیده می‌شود بجز حاکمیت اراده مردمی نیست که بر اساس اصل انسانیت، جمعی به هم پیوسته از شهروندان با شخصیت مستقل عقلایی را تشکیل می‌دهد (روسو، ۱۹۹۷: ۵۷) درواقع امر، انسانهایی که با اراده مستقل عقلایی خویش و بر اساس قانونی کلّی و جهانشمول، یکدیگر را به عنوان افریدگانی قائم به ذات در مراودات و تعاملات خود باور دارند، جامعه‌ای را سامان می‌بخشد که از طر یق تعهّدات برابر متقابل اداره می‌شود. در این جامعه شهروند کاملاً تابع قانون است . درعین حال نقش او مثبت و فعّال نیز می‌باشد زیرا که خود او منبع اصلی قانونگذاری می‌باشد. در اثر این تعامل پیش برنده است که شهروند خود را به حفظ جامعه متعهد می‌سازد و جامعه نیز حفاظت از حقوق و آزادی‌های فرد را بعهده می‌گیرد. در این جامعهایین‌های رفتاری که با قانون عام ناسازگار باشد، کاملا مردود شمرده می‌شوند. بدین ترتیب اراده "چنان تابع قانون است که باید خود را به منزله واضع قانون به شمار آید و فقط بر اساس این تابع قانون است." (۴۳۱) در نتیجه سامان جامعه آنگونه نیست که عده‌ای فعال و حاکم بر جامعه بوده و دیگران فقط تابع باشند. همه مردم و بدون هر نوع تبعیض، برابر، واضع قانون، و مطیع قانون می‌باشند.

---

[1] Universally legislative will

آنچه که در این شرایط اتفاق می‌افتد این است که همه خود را به اجرای قانون متعهد ساخته و احترام به آن را حتّی لازمه انسانیت و هویت خویش می‌دانند.

برای توضیح بحث استقلال عقلایی و حاکمیت افراد مناسب است به شکل خیلی کوتاه به بحث‌های فلسفی پیشین بازگردیم. همانگونه که قبلاً توضیح داده شد از نقطه نظر عقل گرایی لایبنیز، جوهر و ذات در برگیرنده نیر وهایی است که بایکدیگر روابط علّی ندارند. روابط خارجی آنها نیز بیشتر مجازی است. یعنی اینکه به نظر ما در عالم پدیداری به گونه‌ای خاص نمایان می‌شود. البته آن ذوات با یکدیگر ارتباط دارند ولی هیچگونه دریچه روشنی بر روی یکدیگر باز نگشوده‌اند. گویی خداوند روابط میان آنها را تنظیم می‌کند. کانت در کارهای اولیه و پیش انتقادی خویش تأملات زیادی در خصوص روابط درونی ذوات داشت و کوشد تا درک کند چگونه روابطی واقعی و عینی در میان ذوات وجود دارد. به همین دلیل، در رساله مقدماتی به این نتیجه می‌رسد که باید نوعی روابط واقعی میان ذوات وجود داشته باشد تا عالم عینی به وجود آید. بدون این ارتباطات نمی‌توان هیچ نوع دانشی درباره جهان به عنوان یک کل داشته باشیم. این موضوع می‌تواند ذهن انسان را به سوی درک موضوع استقلال عقلایی و حاکمیت فرد هدایت کند. جالب اینکه کانت در نقد نظریه لایبنیز از دکترین توازن از پیش تعیین شده او فاصله می‌گیرد و آنرا به عنوان نوعی عقلانیت جزمی به نقد می‌کشاند. ولی در بحث حاکمیت عقلایی انسان به همان پیش زمینه‌ها باز می‌گردد. در اینجا افراد مستقل عقلایی که از ناحیه وظیفه اراده کرده‌اند تا جامعه شهروندان مستقل عقلایی را به وجود آورند، با هم روابطی اجتماعی را بر اساس نظمی از پیش تعیین شده را مشکل می‌بخشند تا بتوانند اصل انسانیت را به عنوان پایه و اساس همه تعاملات خود قرار دهند. آن نظم از پیش تعیین شده، همانا فرمان عقل برای اطاعت از امر مطلق اخلاقی است. "هر اراده انسانی اراده‌ای از طریق آیین‌های رفتارش، قوانین عام وضع کند، به شرط آنکه از جهات دیگر موجه باشد، (یعنی اینکه) با بایسته امری از این حیثیت مطابقت داشته باشد." (۴۳۳)

نکته‌ای که بار دیگر ذهن را به خود مشغول می‌دارد این است که آن قانون عامی که همه شهروندان از ناحیه اراده مستقل و حاکمیت انسانی خویش تعریف و تاسیس می‌کنند، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. این ویژگی را می‌بایست در اصل ذهنی اراده، یا به تعبیری آیین رفتار، یافت که به موجب آن عامل عقلایی تصمیم می‌گیرد و سپس با عقل عملی فرآیند تحقّق آن را فراهم می‌سازد. بنابراین قانون عام چیزی پیش از آیین رفتاری است که از جانب وظیفه برای انسانیت تصوّر شده و او را به عمل بر اساس آن وامی‌دارد. در واقع امر، قانون همان اصل ذهنی

اراده است که در اصل عینی تبلور می‌یابد و بنابراین رفتار همه آدمیان خردمند را در کنترل خود می‌گیرد. این ویژگی قانون تنها و بالاترین هدف خود را در احترام به اصل انسانیت، و در نتیجه آن تلاش برای برابری کرامت ذاتی همه مردم، آزادی‌های بنیادین، و حقوق حقه آنان را بر می‌گزیند. بنابراین هرچند که اصل ذهنی اراده، امری خاص و یا حاصل اراده فرد به طور مشخص می‌باشد، از آنجائیکه از جانب وظیفه برانگیخته می‌شود تا خوب بودن در رفتار را تعیین نماید، در بعد عملی خود تبدیل به اصلی می‌شود که برای همه آدمیان خردمند معتبر و قابل احترام می‌باشد.

دقیقاً همین آیین رفتاری است که روح قانون عام و جهانشمول را شکل بخشیده، وجود خود را مدیون عاملان عقلایی دانسته، و آنرا در بطور متقابل به اطاعت فرا می‌خواند. به موجب اصلی ذهنی اراده، یا آیین رفتار، هدف نهایی و عالی نه تنها باید فعلیت یابد، بلکه به عنوان غایت (هدف نهایی) که بطور مستقل وجود دارد (یعنی خود انسان) باید تصور شود. در نتیجه می‌بایست انسانیت را به عنوان ذاتی مستقل دانسته و مطابق با اراده او رفتار کرد و هرگز نمی‌توان آنها را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف مشخص خود تصور نمود. به همین دلیل کانت تاکید دارد که "در حق هر ذات خردمند (خود ودیگران) چنان عمل کن که او همیشه در آیین رفتارت به عنوان غایتی مستقل جا داشته باشد." (۴۲۷) این چنین امر اخلاقی مطلق می‌تواند اینگونه نیز توصیف شود که بر اساس "چنان آیینی رفتار کن که در عین حال متضمّن امتیاز عام خود برای هر ذات خردمند باشد." (همان)

بنابراین، آیین رفتاری آنی است که ذات‌های خردمند با اراده آزاد خود آنها را می‌سازند و بر خود تحمیل می‌کنند. همه این آیین‌ها که شالوده قانون را تشکیل می‌دهند تابع ضوابط و قواعد عینی عقلایی هستند. این رابطه میان آیین رفتاری، به عنوان اصلی ذهنی اراده، و اقدام، به عنوان عقلی عملی، عقلانیت فردگرایانه را به سوی خردمندی، یعنی عقلانیت جمعی میان آدمیان خردمند تبدیل می‌کند. اصل ذهنی اراده توسط فرد انسانی از ناحیه عقلانیتی ذاتی برانگیخته می‌شود، ولی در منصه ظهور به عنوان اصل عقل عملی خردمندی همه مردم را در امور جامعه باعث می‌شود. ذکر چند نکته برای توضیح فرآیند هماهنگ ساختن میان اصل ذهنی اراده (حاصل عقل ذاتی) و اصل عینی اراده (خردمندی به لحاظ اجتماعی شکل گرفته) ضروری است.

از آنجائیکه آیین‌های رفتاری، قوانین خود-تحمیلی آدمیان خردمند بر خود می‌باشند، یعنی فرد آنها را انتخاب و برخود اعمال می‌کند، باید نسبت به آنها آگاهی داشته باشد. منظور این است که ذات خردمند آیینی را برمی‌گزیند که درنفس خود موجودیت انسان را به عنوان هدف

نهایی انتخاب می‌کند. "پس هر ذات خردمند باید چنان عمل کند که گویی از راه آیین‌های کردارش، عضوی قانونگذار در مملکت همه اهداف نهایی است." (۴۳۸)

در عین حال، نظر به اینکه راه‌های مختلفی وجود دارد که بر اساس آن فرد تامین رفتاری خود را عملی می‌سازد، اقدامات حاصله قابل ارزیابی عملی است. منظور این است که رفتارها و اقدامات فرد بر اساس انطباق آیین رفتاری و تطابق آن با اصل وظیفه برای انسانیت قابل تشخیص و سنجش می‌باشد. "چنان کن که گویی آیین کردار تو در مقام قانون عام (همه ذات‌های خردمند) نیز بکار آید." (همان)

آیین‌های رفتاری ممکن است به گونه‌ای شرطی و منفعت طلبانه ساخته شوند. بنابراین آیین‌های رفتاری قابل طبقه بندی بوده و سلسله مراتبی می‌باشند. آنچه که آیین کردار صحیح و به لحاظ اخلاقی مطلق را می‌سازد آنی است که از ناحیه عقل ناب عملی برانگیخته می‌شود.

با توجه به این ویژگی‌های آیین رفتاری، می‌توان گفت که عامل انسانی آن ذات عقلایی است که با استقلال اراده، یعنی بر اساس قانونگذاری عام، وفقط از روی وظیفه برای انسانیت عمل می‌کند. "بنابراین عاملیت انسانی او از طریق انطباق آیین رفتاری با استقلال اراده تعریف می‌شود. به لحاظ اخلاقی آنچه (با استقلال اراده) سازگار نباشد، ممنوع است." (۴۳۹) دقیقاً در ارتباط با همین سازگاری است که می‌توان خوب بود ن نیّت و خواست را سنجید و مورد ارزیابی قرارداد. به همین دلیل خواست و اراده برای عملی ساختن آن باید فقط و فقط از روی وظیفه انجام پذیرد. هر گاه این وظیفه رعایت شود، نه تنها ذات خردمند را از در سازگاری با قانون‌گذار عام قرار می‌دهد، از همه مهمتر به او ویژگی شرافت و والامنشی اعطا می‌کند. به عبارت بهتر انسان شریف آن ذات خردمندی است که با اراده آزاد خویش، آیین رفتاری را انتخاب می‌کند که با قانونگذاری عام سازگار می‌باشد. اینگونه افراد نه از جانب ترس و یا اکراه قانون را می‌پذیند، بلکه به آن سبب خود را مطیع قانون می‌سازند که می‌دانند خود واضع قانون بوده و در عین حال موضوع قانون نیز می‌باشند. تنها احترام برای قانون، آن انگیزه‌ای است که می‌تواند به کارها ارزشی اخلاقی ببخشد. این شرافتمندی همواره در وجود ذات خردمند احترام و عشق به قانون را بر می‌انگیزد. بنابراین فرد خود ضمانت اجرای قانون به نحوی موثر و سازنده می‌باشد.

از آنچه که گفته شد، این نتیجه به درستی حاصل می‌شود که آزادی اراده که ویژگی عاملیت انسانی است، در واقع ظرفیت قانونگذاری عام می‌باشد. "شرافت انسان درست در همین توانایی وضع قوانین عام نهفته است اگرچه به این شرط که خود از این قوانین پیروی کند." (۴۴۰)

به همین دلیل اراده آزاد بالاترین اصل اخلاقی در زندگی انسان است. از این نقطه نظر ویژگی‌های اخلاقی و شرافتمندی با یکدیگر آمیخته و ذات خردمند را از هر نوع کنشی که که با قانونگذاری عام ناسازگار باشد، بر حذر می‌دارد. همراه با چنین ویژگی‌هایی، ذات خردمند همواره خود را مسئول دانسته و نه تنها آیین خود-کنترلی را پیوسته دنبال می‌کند، خویشتن خود را نیز د رپرتو چنین مسئولیتی برای عشق به قانونگذاری عام توضیح می‌دهد. علت چنین رفتاری نیز این است که همه نیات و اقدامات قصد شده فرد بر اساس آیین رفتاری مطابق با قانونگذاری عام قرار می‌گیرند تا اینکه بر رفتارهای منطبق با شرایط اجتماعی توضیح داده شوند. آنچه که می‌تواند خردمندی ذات را به تباهی بکشاند همان وابستگی به چیزی بجز قانون عام می‌باشد. این وابستگی سرچشمه همهٔ اصول اخلاقی دروغین می‌باشد. (۴۴۱) مثلا اینکه ما باید کاری خاص را انجام دهیم برای اینکه هدفی خود-منفعت گرا را دنبال می‌کنیم. یا اینکه از دروغ‌گویی پرهیز کنیم برای اینکه بی‌آبرو نشویم. اینها همان سرچشمه‌های کاذب رفتار غیر اخلاقی است که در مرکز چنین اهداف منافع فرد قرار دارد. بنابراین باید همان فرمول آیین رفتاری سازگار با قانونگذاری عام را که فقط و فقط از ناحیه وظیفه برای انسانیت برانگیخته می‌شود معیار و ملاک رفتار اخلاقی وشرافتمندی انسان دانست.

هرگاه به این استدلال‌ها دقت کنیم، به روشنی درمی‌یابیم که ضرورت سازگاری اراده مستق ل با قانونگذاری عام به معنی انکار دیگر نیّت‌های منبعث از نیازهای انسانی نیست. انسانها همه بعنوان موجوداتی طبیعی باید هدفمند بوده و برای سعادت خویش در درون شرایط اجتماعی با دیگران ارتباط و تعامل داشته باشند. نکته مهم اخلاق این است که در تکاپوی زندگی و رسیدن به سعادت و خوشبختی، اصل قانون‌گذاری عام برای انسانیت مخدوش نشود. بنابراین

ویژگی تعریف کننده استقلال عقلایی به این معنی نیست که عوامل تعیین کننده علّی رفتار انسان به عنوان آفریده‌ای طبیعی نادیده انگاشته شود. علاوه براین منظور از استقلال عقلایی به معنی زندگی رهبانی و عزلت نشینی پیشه کردن نیست. بلکه هدف فقط این است که ذات خردمند ظرفیت مستقل خود-قانونگذار خویش را هر چه بیشتر شکوفا سازد تا رفتار او سازگار با قانونگذاری عام باقی بماند. می‌توان گفت که استقلال عقلایی باید خود قانونی عام در خودش باشد. در اینصورت است که اراده مستقل ذات خردمند به پذیرش رفتار براساس امر مطلق اخلاق قادر می‌باشد. نتیجه روشنی که از این استدلال گرفته می‌شود این است که وابستگی‌ها نمی‌توانند منبع اخلاقی باشد مگر اینکه تنها در چهارچوب امر اخلاقی مطلق تعریف شوند.

انسان در مقام ذاتی خردمند، و در نتیجه در مقام عضوی از عالم معقول، هیچگاه نمی‌تواند علیت اراده خویش را از راهی بجز پیروی از آرمان آزادی خواهی متصور شود. زیرا استقلال از علل تعیین کننده (عالم محسوس که خرد باید همشه به خودش نسبت بدهد) همان آزادی است.مفهوم (آرمانی) آزادی به گونه‌ای جداناپذیر به مفهوم (استقلال ذاتی یا) خودآیینی پیوسته است. و این مفهوم خودآیینی یا استقلال ذاتی هم به نوبه خود با اصل کلی (یا عام) اخلاق پیوند دارد. اصلی که در مفهوم آرمانی خود زمینه ساز همه اعمال ذاتهای خردمند است. همانگونه که قانون طبیعت زمینه ساز تمام پدیدارهاست.

به عنوان جمع بندی بحث عامل مستقل عقلایی می‌بایست شاخصه‌های زیر را برای سنجش رفتار اخلاقی در نظر گرفت:

همه آیین‌های رفتاری باید در پرتو سازگاری با قانونگذاری عام قصد شده و جنبه اجرایی به خود گیرند.

سازگاری این آیین‌ها ناشی از شکل قانونگذاری است. یعنی اینکه قوانینی ملاک سنجش می‌باشند که خود ذوات عقلایی مستقل واضع آنها بوده وخود نیز موضوع آن قوانین باشند و نه قوانینی که دیگران وضع کرده و ضوابط اجرایی آنرا نیز خود تعریف کرده‌اند.

انسان دارای این ظرفیت مستقل است که بر اساس اراده آزاد خویش آیین‌های رفتاری و اهداف زندگی سازگار با قانونگذاری عام را قصد کرده و دنبال کند.

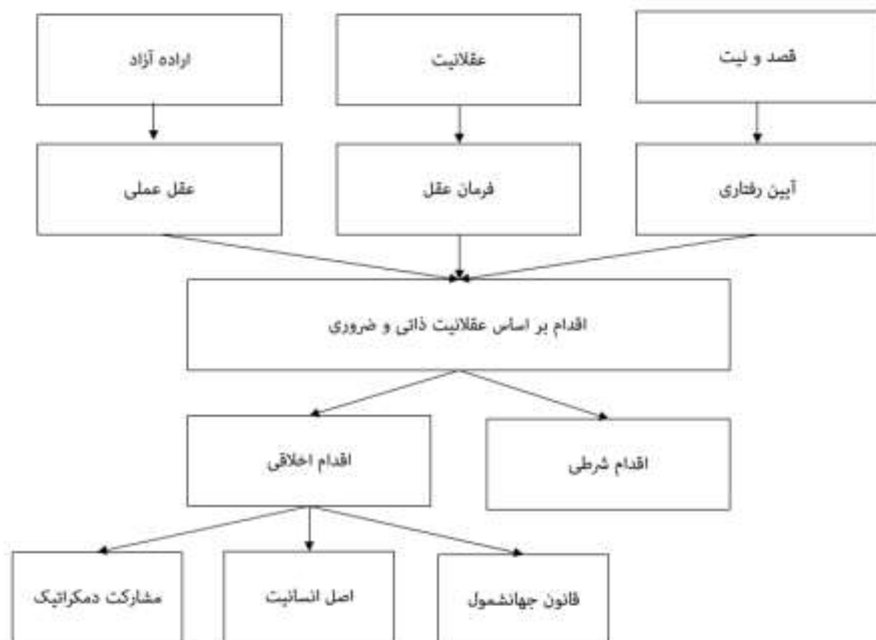
بنابراین نظام اخلاقی صحیح آنی است که از ویژگی استقلال عقلایی و اراده آزاد ذوات خردمند سرچشمه می‌گیرد.

این نظام اخلاقی شکل و محتوی سیاستگذاری‌های عمومی را نیز تعیین می‌کند.

رفتارهای مبتنی بر نیازهای انسانی تا زمانی مشروع هستند که با اینگونه سیاستگذاری-های عمومی انطباق داشته باشند.

بنابراین اخلاق و سیاست با یکدیگر می‌آمیزند تا جامعه ذوات خردمندی را شکل ببخشد که در آن آزادی، برادری، مسئولیت پذیری، واحترام به قانون گذاری عام عناصر اصلی سازنده اصل انسانیت خواهد بود.

امر مطلق اخلاق با قاعده سازی بر اصل قانون عام و جهانشمول، انسان به عنوان ذاتی مستقل، واستقلال و اراده آزاد، بنیادهای روشنفکری گفتمان حقوق‌بشر و قواعد دمکراتیک را تعیین می‌نماید.



جمع بندی: اصل انسانیت تنها راه رهایی است

انسان به عنوان ذاتی خردمند، و در نتیجه در مقام عضوی از عالم معقول، هیچگاه نمی‌تواند علیت اراده خود را از راهی بجز پیروی از آرمان آزادی متصور شود. استقلال از علل تعیین کننده عالم محسوس، همان آزادی است.

کانت، بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق

هرچند که انسانیت به عنوان ویژگی ممتاز آدمیان خردمند در طول تاریخ مورد توجه متفکران بوده است، ظهور آن به عنوان یک اصل اخلاقی در آیین رفتاری، پدیده‌ای است که در آغاز عصر مدرن به پا به عرصه ظهور گذاشته است. دقیقاً در همین ظهور مدرن اصل انسانیت است که گفتمان حقوق بشر آرمان رهایی بخشی همه اعضای خانواده بشری را دنبال می‌کند. آنچه که مفهوم انسانیت را در معنی و ظهور مدرن آن از پیش مدرن متمایز می‌سازد این است که عصر مدرن با قرار دادن بنیادهای اجتماعی بر پایه عقلانیت و ارزش ذاتی انسان، مفهوم انسان بودن را از جنبه‌های پراکنده و نیز محصور بودن آن در چهارچوب‌های جزم گرایانه رها ساخته، و آنرا به یک اصل قابل احترام و حتی الزام آور تبدیل ساخته است. به همین دلیل اصل انسانیت گفتمانی رهایی بخش برای همه آحاد جامعه بشری را نوید داده و مردمان خردمند را بر می‌انگیزد تا خود را به آن متعهّد سازند. با شروع عصر نوزایی فرهیختگی انسان، یا رنسانس، شعر، ادبیات، هنر، نقاشی، مجسمه سازی، و دیگر تجلیّات خلاقیّت انسانی خود را به ستایش انسان، شکوه، عقلایی او، و زیبایی اندیشه تساهل گر و بردباری او اختصاص دادند و راه را برای پذیرش اصل انسانیت به عنوان تنها قاعده جهانشمول رفتار هموار نمودند. دقیقاً در همین ارتباط است که تحولات اجتماعی و سیاسی در اروپای مدرن نیز زمینه‌های لازم را برای جایگزین ساختن حاکمیت‌های مطلقه الهی توسط اراده آزاد انسان را فراهم آوردند.

از این توضیحات بخوبی روشن می‌شود که متفکرانی که سعی می‌کردند امر فرهیختگی انسانی را در آثار مختلف خود به جامعه معرفی نمایند، پیشقراولان نهضتی انسانی شدند که جهان امروز از ثمرات آن برخوردار است. آن متفکران سعی در ترسیم چهره انسانی داشتند که دیگری نمی‌توانست به امر متابعت مذهبی و یا ساختارهای سرکوبگر اجتماعی -سیاسی تسلیم باشد و می‌کوشید با کسب آزادی های بنیادین خویش با اراده‌ای آزاد، و به عنوان یک ذات خردمند، شالوده‌های جامعه‌ای را بنا نهد که در آن مردم بتوانند باشرافت، بردباری، و تعاون زندگی صلح آمیز وعادلانه‌ای را برای خویش تعیین نمایند. این جامعه دیگر نمی‌توانست زایده‌ای از سازمان مذهب و قدوسیت ادعایی آن باشد. از ماکیاولی تا هابس، از پترارک تا اراسموس، و از لاک تا رسو و کانت، همه آنها می‌کوشیدند سیمای زندگی انسانی را در افکار و اندیشه‌های سیاسی خویش ترسیم کرده و توضیح دهند. به همین دلیل و علی رغم تفاوت‌های بارزی که تعریف مفهوم انسان در نظریه‌های آنان وجود داشت، همگی بر این باور بودند که انسان دارای ارزشی ذاتی است که از قوهٔ تفکّر و اراده مستقل او سرچشمه می‌گیرد. بنابراین انسان باید نقطه مرکزی ادراک امر جامعه و مفهوم حیات، حتّی در مفهوم الهی-مذ هبی، آن باشد. آنچه مسلّم است این است که انسان ها را باید به دلیل ویژگی خاصی که دارند ارزش گذاشت و آن ویژگی که اصل مسلّم انسانیت را معیّن می‌سازد این است: "با همه انسانها به عنوان ذواتی خردمند که از حیث شرافت و کرامت برابر هستند، رفتار کن."

در طی نیم هزاره پیشین جریانات فکری مختلفی که عمدتاً در درون سنت رهایی بخش لیبرال قرار می‌گیرند، همگی تلاشی بی وقفه را بکار گرفتند تا توضیح دهند که اصل انسانیت تنها راه رهایی بخشی انسانها از عدم بلوغ خود-تحمیلی و غلبه بر نظام های جبّار و سلطه‌گر بیرونی است. آنچه اهمیت دارد این است که آدمیان خود دریابند که دارای ظرفیت عقلایی هستند و می‌توانند با اراده آزاد خویش آن ظرفیت را به عنوان تنها منبع رفتار انسانی قرار داده و جامعه‌ای را بنیاد نهند که توسط همه ذوات خردمند ومتعهد به آزادی‌های بنیادین یکدیگر اداره می‌شود. در این جامعه انسان خود واضع و منبع قانون و در عین حال موضوع قانون، و مامور اجرای آن است. در نتیجه اجتماع آدمیان بر اساس احترام به انسانیت و شأن ذاتی، برابری، حقوق اساسی، و اصول عدالت اجتماعی تعریف می‌شود. ولی برای دست یابی به چنین جامعه آرمانی، آگاهی آدمیان از خویش به عنوان ذوات عقلایی که قادر هستند از جانب وظیفه محض اراده داشته باشند، تا آن جامعه شکل گیرد ضروری است. این آگاهی می‌بایست فضایی را به وجود آورد تا امر اخلاق بدون محاسبه منافع فردگرایانه و یا الزامات محیطی بعنوان روح اصل انسانیت توسط همه انسانها درک و مورد احترام قرار گیرد. در حقیقت اخلاق وظیفه گرایی باید به عنوان تنها بدیل

برای تقدیس اصل انسانیت، و بواسطه آن آزادی‌های بنیادین و حقوق بشر در مرکز آگاهی‌های عموم قرار گیرد. تنها این نوع اخلاق است که شایسته احترام متابعت می‌باشد چرا که محتوی و موضوع متابعت نیز خود انسان می‌باشد. بنابراین فقط این اراده مستقل انسانی است که می‌تواند اصل رهایی بخشی انسانیت را در همه امور تقدیس و تشویق نماید.

از آنجائیکه انسان قادر به فهم ذات امور مادی نیست، و فهم خویش را از طریق تجربه حسّی و سامان دهی آن توسط عقل محض به دست می‌آورد، هر آن تصویری که از جهان ترسیم می‌سازد، ماحصل اراده عقلایی اوست. بنابراین جهان تجربی نیست که دانش را بوجود می‌آورد. جهان عقلایی محض نیز قادر به ایجاد فهم انسان از خود و جهان نمی‌باشد. در هر دوی این نگرشها یعنی عقلانیت جزم گرایانه فلسفه اصحاب مدرسه و نیز تجربه‌گرایی فلسفه اصالت تحقّق، انسان فقط تابعی از نیروهایی است که هویت اورا در اختیار گرفته اند. در حالی که انسان خود محور فهم جهان است و از طریق قوهٔ تفکر خود از یک سو از تهی بودن انتزاعی عقل محض عبور می‌کند، و از دیگر سو بر محدودیتهای تجربی‌گرایانه غلبه می‌کند. انسان می‌تواند تصور عالمی پدیداری را داشته باشد که در حیطه فراگیر وجود قرار داشته و با قوانین خود اداره می‌شود. از اینروی انسان جهان را آنگونه که برای او قابل تصور است تعریف می‌کند. به همین دلیل تنها قانونی که بر انسان تحمیل می‌شود آنی است که از قوهٔ تفکر خود او سرچشمه می‌گیرد. انسانها به عنوان عامل عقلایی مستقل آن قانون عامی را که ذهن او فرمان می‌دهد می‌پذیرند و خود را به عنوان تنها منبع قانون و موضوع آن بر می‌شمرند. در نتیجه قانون عام و جهانشمول انسانها را از محدودیتهای ادراک روانشناسانه و یا محیطی-تجربی می‌رهاند و او را به عنوان تنها قانون‌گذار اجتماعی و موضوع قانون قرار می‌دهد. این توانایی انسانی چیزی مگر اراده آزاد او نیست که قانون عام را بنیاد می‌نهد. بنابراین تنها قانونی که باید محترم شمرده شود آنی است که از طریق اراده آزاد انسان، و همه انسانها بدون هیچگونه تبعیض، تعیین شده و قابلیت اجرایی پیدا می‌کند. انسانها به این آزادی اراده خود آگاهی دارند زیرا به دلیل قوهٔ تفکر خود به چیزی دیگر وغیر از آن نمی‌توانند اعتماد داشته باشند. منظور این است که انسانها به دلیل آگاهی خود را موظف به اصل انسانیت دانسته و بـ ا آزادی اراده خود را به آن مقیّد و متعهد نگه می‌دارند.

کانت واضع مکتب اخلاقی وظیفه‌گرایی، تصویری از اصل انسانیت را ترسیم نمود که بدون آن نمی‌توان روح و پیام‌های رهایی بخش حقوق بشر را درک کرد. در دستگاه فکری فلسفی او انسان ذات خردمندی است که همواره بر اساس نیّت خوب برانگیخته می شود. این نیّت اصل ذهنی اراده اورا شکل بخشیده و آیین رفتاری را معرفی می‌نماید که تنها از جانب وظیفه قابل درک و توضیح است. انسانها به عنوان موجودات مستقل عقلایی هستن خود را فقط با اراده‌ای

که بطور آزادانه از جانب وظیفه برانگیخته می‌شود، تعریف می‌کنند. این وظیفه‌ای است که مایه‌های قانون گذاری جهانشمولی را فراهم می‌آورد که همه ذوات خردمند به شکل‌گیری و استقرار آن اراده داشته و مقیّد به آن نیز می‌باشند. به همین دلیل قانونگذاری عام توسط مردم برای خودشان و توسط خوشان تنها هنگامی امکان دارد که همه انسانها از روی وظیفه به این نوع قانون گذاری روی آورند. مهمترین ویژگی این قانون ماهیت امری مطلق آن است. اما نظر به اینکه قانون از جانب خود انسان و با استقلال عقلایی او وضع می‌شود، اطاعت از آن، و یا ماهیت دستوری قانون، تحمیلی نیست. انسان خود آنرا می‌سازد آنرا بر خود تحمیل می‌کند. بنابراین در نهایت امر این انسانیت انسان است که ویژگی قانونگذاری عام را معیّن می‌کند. به همین دلیل همه ذوات خردمند خود را به قاعده انسانیت متعهد ساخته و قوانین حافظ آنرا نه فقط با احترام بلکه با نهایت عشق ورزی می‌پذیرند ومتابعت می‌نمایند.

هرگاه اراده آزاد از جانب وظیفه برای احترام و ستایش ارزش ذاتی انسان برانگیخته می‌شود، همه خودخواهی‌ها فروریخته، و تمایلات طبیعی نیز تحت فرمان وظیفه برای حفاظت از شأن و ارزش ذاتی انسان قرار می‌گیرند. فروپاشی خودخواهی و پایان بخشیدن به تسلیم در برابر نیروهای فراعقلی، ظرفیت انسان را برای پرورش استعداهای خویش را افزایش داده و او را محور همه امور قرار می‌دهد که بر مبنای اصل انسانیت قرار می‌گیرند. در اینجاست که احترام به قانون گذاری عام مفهوم استقلال عقلایی را قابل درک می‌سازد زیرا آن احترام چیزی بجز از طریق اراده آزاد و خواست خوب نمی‌تواند باشد. هرگاه خطاهایی از مردم بروز کند، ریشه‌های آن نه در انگیزش‌های حاصل از تمایلات طبیعی و نه اشتیاقات مربوط به نیازهای زندگی آنا قرار دارد. خطا درجایی صورت می‌پذیرد که ذات خردمند نمی‌تواند اراده‌ای در خود برانگیزد که با قانون عام و اصل انسانیت سازگار باشد. بنابراین هیچ شیطانی در جهان وجود ندارد، هیچ عالم فرا-انسانی قابل تصور نیست. هر آنچه هست، قدرت تصمیم‌گیری آزادانه انسان است. تباهی و فساد را نباید در طبیعت و یا در روان انسان جستجو کرد. بلکه باید ریشه تباهی‌ها را در ناسازگاری اندیشه، یا اصل اراده ذهنی، و قانون‌گذاری عام که از جانب اراده آزاد برانگیخته می‌شود، یافت.

منابع:

Alighieri, D. (1998). *The Divine Comedy*. Oxford University Press.

Frazer, R. M. (1983). *The Poems of Hesiod.* The University of Oklahoma Press.

Gregor, M. (Trans.). (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Molars*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Higgins, H. D. (2008). *The Divine Comedy*. Oxford University Press.

Kant, I. (1785/2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press.

Kant, I. (1871/1998). *Critique of Pure Reason*.Cambridge University Press.

Petrarch, F. (2005). *Petrarch's Canzoniere in the English Renaissance*, Mortimer, A. (Trans.). Amsterdam; New York: Rodopi.

Robinson, J. H. (1909). *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters*. New York and London: G. P. Putnam’s and Sons.

Rousseau, J.J. (1754/1984). *Discourse on the Origin and Basis of Inequality among Men.* Penguin Publishing Group.

Rousseau, J.J. (1963). *Emile*, Barbara Foxley (Trans.). New York: Dutton Press.

Schmidt, J. (Eds.). (1996). *Eighteen Century-Answers and Twenty-Century Questions.* University of California Press



Alternative Perspectives and Global Concerns (ap-gc.net)

A Series on Human Rights Thoughts: Hopes, Reflections, and Challenge

Principle of Humanity in Human Rights

A Timeless Aspiration for Emancipation

Dr. Mahmoud Masaeli



Dr. Mahmoud Masaeli is a retired professor at Carleton and Ottawa universities. He is the founder and Executive Director of the global think tank Alternative Perspectives and Global Concerns (ap-gc.net) and holds Consultative Status with the UN ECOSOC. He pursued a Ph.D. in Political Philosophy, another Ph.D. in Philosophy and Post-Doc in Ethics and International Relations. He has published over 200 academic papers, 23 books, and has presented articles in international events, often as a keynote speaker. He is an active global civil society member and plays his role as a global think tank leader.

ISBN: 978-1-7388283-1-9

